

مجلة كلية الآداب

جامعة فاروق الأول



المجلد الأول

مايو ١٩٤٣

تصدر هذه المجلة بصفة مؤقتة في آخر كل سنة مكتبية ،
وتمن النسخة عشرون قرشاً مع أجرة البريد ، وتطلب
من مكتبة جامعة فاروق الأول بحرم بك بالاسكندرية ،
وتوجه المكاتبات والمراسلات الخاصة بالناحية العلمية
وبالتحرير إلى الدكتور أبو العلا عفيفي سكرتير التحرير

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

مجلة
كلية الآداب
جامعة فاروق الأول



المجلد الأول

مايو ١٩٤٣

تصدر هذه المجلة بصفة مؤقتة في آخر كل سنة مكتبية ،
وتمن النسخة عشرون قرشاً مع أجرة البريد ، وتطلب
من مكتبة جامعة فاروق الأول بحرم بك بالاسكندرية ،
وتوجه المكاتبات والمراسلات الخاصة بالناحية العلمية
وبالتحرير إلى الدكتور أبو العلا عفيفي سكرتير التحرير

الناشر

طبعة في الآداب والترجمة والنشر

جامعة فاروق الأول
مجلة كلية الآداب

المجلد الأول

مايو ١٩٤٣

موضوعات القسم العربي

صحيفة

- ١ - عبد الحميد العبادي : سيرة أحمد بن طولون للبلوى ١
- ٢ - أبو العلا عفيفي : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ١٠
- ٣ - محمد خلف الله : بعض التيارات الفكرية التي أثرت في دراسات الأدب ٦٨
- ٤ - مصطفى زيور : ثنائية العواطف ١١٤
- ٥ - محمد مندور : الشعر العربي : غناؤه . إنشاده . وزنه ١٣١
- ٦ - محمد حسين : الوليد بن يزيد ١٥٠

موضوعات القسم الأجنبي

- ١ - (أ) بدء بلاد اليونان ١
- ٢ - (ب) الزواج الطبيعي (أبسيديان) والعاج ٦
- ٢ - م . هانراهان : نوقراطيس والمستعمرات اليونانية الأولى بمصر ١١
- ٣ - د . ج . ويليمز : الدليل على وجود العنصر السياسي في الدراما في زمن شيكسبير واعتراف معاصريه به ٢٦
- ٤ - م . صفوت : العلاقات البريطانية الإيطالية سنة ١٨٧٨ ٣٦
- ٥ - أ . كومب : مخطوطات جرافيه در تيير عن الاسكندرية سنة ١٦٨٦ ٥٢
- ٦ - دي مارنيك : تعبيرات أفلاطون عن المعاني الروحية ببعض الجازات اللغوية في محاوراته الأولى ٦٨
- ٧ - ف . ه . راند : مسرح بلزك ٩٧
- ٨ - م . ع . شعيرة : إختصاصات صاحب الكورة في القرن الأول

سيرة أحمد بن طولون

لأبي محمد عبد الله بن محمد المديني البلوي^(١)

هذا عنوان سفر جليل لمؤرخ مصرى من أهل القرن الرابع الهجرى هو عبد الله بن محمد المديني البلوي ، وضعه في سيرة رجل من أقوى الشخصيات التاريخية الإسلامية هو الأمير أحمد بن طولون مؤسس الدولة الطولونية المشهورة . وقد انتقلت مخطوطة هذا الكتاب من مصر إلى الشام على ما يظهر أيام كانت مصر والشام تؤلفان ملكاً واحداً ووطناً واحداً . ثم استقرت في دار الكتب الظاهرية بدمشق ، إلى أن قبض الله لها المؤرخ البهجة الأستاذ محمد كرد على بك فنفض عنها غبار الخمول والنسيان ، وأدرك من فوره قيمتها العلمية ، فعكف على إعدادها للنشر ، ثم عرضها للناس في معرض علمى قشيب . فكان ذلك الجهد منه وهو في شيخوخته المباركة خير هدية يقدمها إلى مصر التي رعتة زمناً في صباه وصدر شبابه ، كما كان مثلاً جميلاً من أمثلة أوفاء وتأدية الأمانات إلى أهلها . وفيه فوق ذلك إشارة لطيفة إلى اشتباك العلاقة الثقافية بين مصر والشام من عهد بعيد .

ظهر هذا الكتاب القيم ، والحرب الحاضرة قد بدت أشراطها ، ودوت في الخافقين نذرها ، فلم يحتفل الأدباء والمؤرخون لظهوره كما كان ينبغي ، وشغلوا

(١) حققها وعلق عليها محمد كرد على وعينت بنشرها المكتبة العربية في دمشق وطبع

عنه بما شغل به الناس عامة من أهوال الحرب وخطوبها . فكان ذلك الإهمال الذي لم يتعمدوه من بعض ما بادت به الحرب الحاضرة من إثم ، واحتقبت من أوزار .

وتعتبر سيرة أحمد بن طولون للبلوى بحق نصا من النصوص الأساسية الخاصة بالدولة الطولونية تضم إلى المصادر القليلة التي وصلتنا في هذا الموضوع الهام ، وهي سيرة أحمد بن طولون لابن الداية المتوفى سنة ٣٣٤ ، وقد وصلتنا ملخصة بقلم ابن سعيد المغربي ، وكتاب المكافأة لابن الداية كذلك ، وكتاب ولاية مصر وقضاتها للكندى المتوفى سنة ٣٥٠ ، وأخبار سيبويه المصرى للحسن ابن زولاق المتوفى سنة ٣٨٧ ، بل إن سيرة البلوى لتعد بقدمها وتفصيلها الوافي أهم مرجع لتاريخ الدولة الطولونية عرف حتى اليوم .

والكتاب كما نشره الأستاذ كرد على بك يشتمل على مدخل بقلم الأستاذ الناشر ضمنه الكلام على المؤلف وتأليفه ، وعلى أصل المخطوط الذي طبع منه الكتاب ، وعلى أحمد بن طولون كما صورده البلوى . ثم يلي ذلك متن الكتاب ويقع في ٣٣٠ صفحة متوسطة تناولات سيرة ابن طولون من أول أمره إلى وفاته . ثم يلي المتن فهارس ضافية ، وجدول تصحيحات لأخطاء وقعت في الكتاب أثناء طبعه .

ومن يقرأ « سيرة أحمد بن طولون » للبلوى قراءة بحث وتحقيق ، تعرض له أمور هي محل للنظر من غير نزاع . فأولا من هو البلوى الذي ينسب إليه وضع هذه السيرة ؟ يخبرنا الأستاذ كرد على بك في مقدمته مستنداً إلى ابن النديم

والطوسي والذهبي وابن حجر أنه فقيه عربي الأصل محدث عاش في أواسط القرن الرابع الهجري ، وأنه كان شيعياً إمامياً ، وربما كان إسماعيلياً . وأن مؤرخي رجال الحديث من سنيين وشيعة يرمونه بالكذب ووضع الحديث . فإذا صح أنه شيعي فما الذي حدا به أيا كان مذهبه إلى أن يؤلف سيرة أمير تركي سني متشدد في سنته ؟ يذهب الأستاذ كرد علي بك إلى أن ابن طولون ربما كان يسر عطفاً على الإسماعيلية سياسة منه واستظهاراً بهم على تشييد دولته ، وأنه كان يكتم هذا العطف تقية منه ، فأحب البلوي أن يحزیه عطفاً بعطف ، فكتب سيرته . ونحن نخالف الأستاذ الجليل فيما ذهب إليه ، فليس في سيرة أحمد بن طولون ما يستفاد منه من قرب أو بعد أنه كان يميل إلى الشيعة ، وخاصة الإسماعيلية ، ويرغب في اصطناعهم ، بل إن في سيرة البلوي نصوصاً صريحة في شدة ابن طولون على العلويين والطالبيين . من ذلك قتله علويًا اسمه بغا الكبير ثار عليه ^(١) . وتنكيله بابن الصوفي وهو طالبي بعث عليه ثورة كبيرة بالصعيد ^(٢) . ويزعم اليعقوبي أن ابن طولون أخرج الطالبيين من مصر إلى المدينة ، ونكل بواحد منهم لأنه تخلف عن الخروج ^(٣) كما يذكر الكندي أنه لما غضب أحمد بن طولون على أخيه موسى أمر هذا وكان بطرسوس بلبس البياض إعلاناً منه بميله إلى الشيعة ^(٤) .

هذا عن دعوى عطف ابن طولون على الإسماعيلية . أما إسماعيلية البلوي ؛ فالأمر فيها أصبح واضحاً بعد إن بين السيد الزنجاني — وهو الحجة الثابت في تاريخ التشيع — أن الأصول القديمة لم تشر إلى دعوته الإسماعيلية ، وأن صاحب الفهرست قد خلط بين الداعين إلى المذهب الإسماعيلي والداعين إلى

(٢) السيرة ٦٢ — ٦٦ .

(١) السيرة ص ٦٢ .

(٤) الكندي في هامش ص ٦٣ من السيرة .

(٣) السيرة هامش ص ٦٣ .

غيره من مذاهب الشيعة^(١) . بقى أن يقال أن البلوى كان إمامي المذهب ، وهو ما ذهب إليه عالم آخر بتاريخ التشيع هو الأستاذ إيفانوف^(٢) . فإذا صح ذلك فلا جرم أن تشيعه لم يبعده كثيراً ولا سيما في ذلك العصر عن هدى السنة والجماعة . ويمكن إذن أن نفهم إقدام البلوى على وضع سيرة أمير تركى سنى .

والحق أن البلوى إنما صنف سيرته لا ليرضى نزعة مذهبية خاصة ، ولكن ليرضى قبل كل شئ ، ميوله الأدبية ، فهو أديب بارع فوق كونه واعظاً وفقهياً وعالمًا كما وصفه ابن النديم . رأى فى سيرة أحمد بن طولون أوحده رجال العالم الإسلامى فى النصف الثانى من القرن الثالث محالاً لقلمه وبيانته ، ورأى مادة البحث متوافرة وفى متناول يده ، ورأى فى الوقت نفسه أن السيرة التى حررها ابن الداية معيبة من الوجهة الفنية ، قسمت به همه الأديب الممتاز إلى أن يكتب هذه السيرة على نحو آتم وأوفى وأجل مما جاء فى سيرة ابن الداية . وقد صرح بغرضه هذا فى مقدمة السيرة حيث يقول :

« . . . وأنت قرأت كتاب أحمد بن يوسف فلم يكن موقعه منك الغرض الذى إليه ذهبت ، ولا المعنى الذى له نحوت ، وأنت تريد ما هو أكبر منه شرحاً وأكمل وصفاً ، وأن أحمد بن يوسف كان يمر فى شرح قصة ثم يرجع إلى ما هو قبلها وأنه كان يخلط أخباره » إلى أن يقول « وقلت ما هكذا أرخ الناس الأخبار ، ولا عليه نظم الآثار . . . وقد امتثلت أمرك فيما أردت الخ »^(٣) .

ونتم مسألة أخرى . وهى مدى العلاقة بين كتاب البلوى الذى نحن بصدده وملخص سيرة أحمد بن طولون لابن الداية كما هو وارد فى كتاب المغرب لابن

(١) السيرة ٣٦٥-٣٦٦ . (٢) السيرة من ٣٦٥ : راجع السيرة (١)

٣٦٥-٣٦٦ . (٣) السيرة من ٣٦٥-٣٦٦ . (١) راجع السيرة (١)

سميد وكما نشره المستشرق فولز سنة ١٨٩٤ ، أن التشابه بين الكتابين قوى جدا غير أن كتاب ابن الداية موجز ، وكتاب البلوى مفصل ويحوى بعض زيادات لم ترد في كتاب ابن الداية .

يعمل الأستاذ كرد على بك هذا التشابه العجيب بأن البلوى سطا على مطول ابن الداية (المفقود) ونقل فصوله بغير حساب . ويقول إن الطبيعة جازته على ذلك بأن قيضت له مؤلفا آخر هو تقي الدين المقرئ فسطا على كتابه . ولعمري قد لا يكون عجيبا كل العجب أن يسطو مؤلف من القرن التاسع على مؤلف من أهل القرن الرابع ، إنما العجيب حقا أن يسطو البلوى وهو من أهل القرن الرابع على ابن الداية وهو معاصر له ولعل الرجلين تلاقيا وعرف كلاهما الآخر .

أما نحن فنرى لذلك التشابه العجيب سببا غير الذى يراه الأستاذ كرد على بك وذلك أن كلا المؤرخين فيما نعتقد استمد كتابه من نفس المصدر الذى استمد منه الآخر . ذلك المصدر هو ديوان الإنشاء المصرى .

نقد جمال أحمد بن طولون للرسائل ديواناً تختم فيه الكتب بعد أن يحررها السكتاب ويعرضوها عليه^(١) وأغلب الظن أن ديوان الإنشاء كانت تحفظ فيه سوى الرسائل الرسمية محاضر مجالس ابن طولون بعد عرضها عليه كذلك .

لعل يدل على ذلك قوله لسكتاب استكتبه : « إني جعلتك صاحب خبر على الفاظي فانظر كل ما يجرى بيني وبين من يخاطبني من كان من الناس من

(٢) ١٢٢ .

(٣) ١٢٢ — ١٢٢ .

(١) البيرة ص ١١٢ .

صغير وكبير ، فاكتب خطابه وجوابي ، وخطابي إياه وجوابه لي ، واعرضه على العشي» ^(١) .

وربما كانت تحفظ في ديوان الإنشاء رقاع التقارير التي كان يرفعها إلى الأمير كتابه وغلماؤه وأصحاب أخباره . من ذلك ما حدث به نسيم الخادم قال « كان أصحاب الأخبار يرفعون إلى مولاي رقاعاً في أقوام تكون سبباً لاصطفائهم وقتلهم » ^(٢) ومن ذلك ما حدث به أحمد بن محمد السكاتب من أن أحمد بن طولون نذبه مرة لحضور مجلس جماعة من المنحرفين عن الأمير وتدوين كل ما يجري منهم ففعل ما أمره ورفع إليه تقريراً بكل ما حدث ^(٣) .

والدليل على أن سجلات ديوان الإنشاء المصري هي المنهل الأول الذي نهل منه ابن الداية في كتابيه « سيرة أحمد بن طولون » و « المكافأة » ونهل منه البلوى في « سيرة أحمد بن طولون » أن السكاتب المذكورة تحتوي على نصوص مراسلات رسمية جرت بين ابن طولون والوفد ، وبينه وبين ابنه العباس الثائر عليه ، وأن تلك السكاتب تتشابه في الأخبار المشتركة بينها تشابهاً عجيباً في اللفظ والمعنى والأسلوب ، وأنها تتردد فيها نغمة واحدة هي نغمة الإشادة بمحمد بن طولون ومفاخره ، والتماس المعاذير لأفعاله التي كانت تصدر عن حدة مزاج تبلغ أحياناً مبلغ القسوة والوحشية .

نكتفي بهاتين المسألتين اللتين أثارتهما قراءتنا مقدمة السكاتب . ثم نفيه بعد ذلك على هنات وقعت في متن السكاتب وحواشيه ، ولم نجد لها تصحيحاً

(١) السيرة ص ١٠٠ — ١٠١ ، ص ١١١ — ١١٢ .

(٢) » ص ٢٢٤ .

(٣) » ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

في جدول التصحيحات الوارد في آخر الكتاب . من ذلك « الطفرغز » في ص ٣٣ براء مهملة مكررة . صوابها « الطفرغز » بزاي معجمة مكررة^(١) . وفي ص ٨٩ « محمد بن علي بن غنم الأرمني » صوابه « . . . بن يحيى الأرمني »^(٢) وقول المتن في ص ٩٨ « وبلغ لهم كل ما أحبوه » بتعدية الفعل باللام . وقد تكررت هذه التعدية في ص ١١٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ والفصح تعديته بالباء كما ورد في ص ٢٧٦ وجاء في المتن في ص ١٤٧ « منديل العمل » وعلق الشارح على ذلك في هامش الصفحة بقوله « الأقرب منديل الغمر ، والغمر ريح اللحم » وعبرة المتن هي الصحيحة ومعناها المنديل الذي كانت تصر فيه الأوراق الخاصة بالأموال وحساباتها . وقد ورد لفظ « العمل » بمعنى « كشف الحساب » في مواضع عدة من الكتاب . من ذلك قوله في ص ١٦٣ « قال : فأحضرننا بها عملا مفصلا فقال ما عندي لها عمل بتفصيل وأخرج من خفه عملا وناوله الأمير وقال له هذه نسخة ما حمل إلى بيت المال عن هذه الضياع » ولفظ « القصيصين » و « القصيص » الوارد في متن ص ٩٠٦ وهامشها بالقاف المثناة صوابه بالقاف الموحدة وبنو القصيص التنوخيون ورد ذكرهم في شعر المتنبي وأخبار سيبويه المصري وشعر أبي العلاء المعري^(٣) .

وجاء في المتن في ص ١٧٥ « فلما توسطنا الطريق قام إلى أصحاب الأرباع فأريتهم كتاب لؤلؤ وعرقهم أنى ذاهب إلى الأمير » وفسر لفظ « الأرباع » في الهامش « بالمنازل » وهو تفسير لا يناسب السياق . والأرباع هنا أرباع جند

(١) انظر كتاب صورة الأرمس لابن حوقل ص ١٤ .

(٢) سيرة ابن الداية ص ٢٤ والطبري طبع أوروبا المجموعة الثالثة ص ١٤١٤ .

(٣) انظر الرائية التي رثي بها المتنبي محمد بن اسحق التنوخى وأخبار سيبويه ص ٤٧ وسقط الزند ص ٢٣ — ٢٤ من طبعة بولاق .

الشرطة أو الجيش أى أقسامهم . وقد كان جند الكوفة زمن بنى أمية مقسمين
أرباعا وجند البصرة أخماسا^(١) وأصحاب الأرباع والأخماس رؤساؤها .

وسيرة أحمد بن طولون للملوى نص تاريخى هام كما قدمنا ، استمد من
مصادر قديمة استمدادا مباشرا . فهو من ناحية يتتبع سيرة مؤسس الدولة
الطولوية من بدايتها إلى نهايتها . فيرىنا ابتداء أمره وتنقله في معارج الرقى إلى
أن بلغ غاية قوته ، ثم اضمحلال أمره وأول نجمه . وهو فى خلال ذلك يشير
إلى مواطن القوة والضعف من تلك الشخصية الجمارة . فبينما يصور لنا مصاء
عزمته وقوة إرادته واستبداده واقتداره العجيب على العمل المتصل وتعهده كل
صغير وكبير من شئون دولته ، إذا به يلجح إلى أن إفراطه فى ذلك كله كان
السبب الأول فى فساد أمره ونصدع سلطانه ، ولا يهدم من حين لآخر أن
يصور لنا ناحيته الإنسانية . فيذكر لنا أنه كان جميل الصوت محبا لسماع الغناء .
جم الإحسان والتصدق ، وأنه يرتاح للجواب المقنع والشفقة اللطيفة ، وأنه
فى الجملة كان أحيانا ينسلخ من جلد المارد الجبار ويلبس إهاب الإنسان
الوداع اللطيف .

والكتاب من ناحية أخرى يلقى ضوءا على حياة مصر العمة فى أخريات
القرن الثالث الهجرى وأوائل الرابع . فيستطيع من يقرؤه أن يتبين الشيء
الكثير عن نظمها الإدارية من حراج ومعاون وقضاء وريد وجاسوسية كما
يتبين أحوال الجماهير وأرباب الحرف والصناعات . وأبلغ من ذلك كله أن
الكتاب يصور روح الشعب المصرى المرح الذى لم يعجبه أن يتزعجه متجبر

(١) الطبرى طبع أوروبا : القسم الثانى من ١٣١ ص ٢٥٠ .

الملامتية والصوفية وأهل الفتوة

تمهيد

في شهر مايو من العام الماضي نشرت لأول مرة في مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول رسالة الملامتية لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين الشلمى مع تعليقات وتحقيقات ومقدمة طويلة في تاريخ حياة المؤلف وآثاره التي منها هذه الرسالة . ولم يتسع لى المجال — ولا الوقت — إذ ذاك لأن أذكر شيئاً عن تاريخ فرقة الملامتية ولا عن الفرق بين تعاليمها وتعاليم الصوفية من جهة ، ونظامها ونظام أهل الفتوة من جهة أخرى ، ولا أن أتعرض لتحليل محتويات الرسالة وردها إلى أصول عامة متصلة بأصول أخرى غير ملامية . فأرجأت كل ذلك إلى المقال الذى أنشره اليوم راجياً أن يتألف من المقالين وحدة تلقى بعض الضوء على ما غرض من أقوال الملامتية وأساليب سلوكهم التى لا تخلو من شذوذ .

على أن المجال لا يزال متسعاً أمام الباحثين ، لا سيما أولئك الذين ربما أسعدهم الحظ بالعثور على مخطوطات أو وثائق أخرى لم تصل إليها يدى ، فإننا لا زلنا نجهل الكثير عن نظم الفتوة فى العالم الإسلامى وعن الصلة الحقيقية بين الفتوة الصوفية والفتوة الاجتماعية . فإن أثرتُ فى هذا المقال بعض المشاكل ولم أعالجها على نحو ما يتطالع إليه القارئ المتعطش فردد ذلك إلى قلة مصادرى أو إلى كثرتها كثرة زائدة فى بعض النواحي . ولسكنى قانع بأننى أثرتها وحاولت معالجتها فى الحدود الضيقة التى رسمتها لى الظروف .

معاني الملامة والفتوة والتصوف

والصلة بينها

١ — مضى نحو قرن من الزمان على ما كتبه العلامة "فون هامر" في المجلة الآسيوية^(١) في موضوع الفتوة الإسلامية وصلتها بالفروسية الغربية وأهمية دراسة الفتوة الإسلامية والحضارة الإسلامية عامة في فهم الفروسية المسيحية : وكان هذا أول ما كُتب في الموضوع بطريقة علمية دقيقة . وكذلك أتى العلامة "كاترمير" ببعض الضوء على هذا الموضوع الغامض المتشعب الأنحاء في بعض تعليقاته على كتاب السلوك للعقريزي^(٢) . ولكن لم يظهر في الفتوة الإسلامية كتاب أو مقال ذو بال حتى نشر الدكتور "نورننج"^(٣) سنة ١٩١٣ كتابه الجامع الذي أُلِّم فيه بأطراف لم يعالجها من قبله واستند فيه إلى وثائق تاريخية هامة . وقد ظهرت مقالات أخرى قيمة في المجلات العلمية الألمانية لأمثال الأساتذة تشنر وفون هارتمان وشاخت^(٤) ؛ إلا أن هذا الموضوع الحيوى العظيم لم يلق بعدُ — أسوء الحظ — من العناية بدراسته دراسة مستفيضة ما هو جدير به . والحق أنه موضوع شاق عسير أصعب ما فيه جمع مادته من بطون الكتب التاريخية والأدبية والصوفية وكتب الرحلات وغيرها : ولكن قيمته لا تقدر في تفسير كثير من النواحي الغامضة في التاريخ والأدب والتصوف والحياة الاجتماعية الإسلامية ، وفي إيصال العلاقات بين الجماعات التي حصمت لنظام الفتوة والتصوف وجماعات الفروسية المسيحية في القرون الوسطى .

(١) V. Hammer, J.A. IV S 13, 1849; J.A. V. S., 6, 1855

(٢) Quatremèr : Hist des Sultans Mamlouks par Makrizi 1, 1, S. 58

(٣) Dr. Her, Thorning, Beitrage zur Kenntnis des islamischen

Vereinswesens... (Turkisch Bib. Bd. 16), Berlin 1913

(٤) راجع ثبت المراجع

ولست أقصد في هذا المقال إلى معالجة هذا الموضوع الواسع معالجة تفصيلية ، ولا أن أعرض لمسألة نشأة نظام الفتوة في الإسلام أو في الأمم ذات الحضارة القديمة التي فتحتها المسلمون : ولكنني أمل أن أوضح — بقدر ما تسمح به النصوص التي بين يدي — نواحي الشبه وجهات الفرق بين المعاني الأساسية للتصوف والفتوة والملازمة ، وأحدد الصلة بينها منذ نشأة الملامتية الأوائل في القرن الثالث الهجري : وهي مسألة لم يمسها — إلا من طريق عرصى — أحد ممن كتبوا في الفتوة أو في التصوف : فإنهم درسوا نظم الفتوة الإسلامية إما من ناحية صلتها بالفرسية المسيحية كما فعل فون هامر ، أو من ناحية ما تمتاز به الفتوة من صفات عامة ثم ظهورها في صورة الفتوة الأرستوقراطية في عهد الخلفاء العباسيين ثم انتشارها بين طبقات الشعوب الإسلامية الوسطى في ندوات أهل الحرف والصناعات كما فعل فون هامر وثورننج ، أو من ناحية صلة الفتوة بالتصوف في كلمات عامة قد تخلو أحيانا من دقة في التحليل كما فعل "هورتن"^(١) ولم يطور أحد موضوع الصلة بين الفتوة والملازمة إلا ريتشارد هارتمن في مقال خاص تحت عنوان "الفتوة والملازمة"^(٢) ؛ ولكنني لم يعرض للموضوع الأساسي لمناقشته إلا في الصفتين الأخيرتين منها معتمداً على بعض فقرات وردت في رسالة الملامتية للسلمى ورسالة التصوف للقشيري .

ونحن لا نزال نشعر بالحاجة إلى مراجع أغزر مادة في هذا الموضوع ، وإن كانت رسالة السلمى في الملامتية^(٣) قد تبقى كثيراً من الضوء على الجزء الأخير من هذا البحث لو حلت بعض نصوصها وقورنت بنصوص أخرى كانت وردت في رسالة القشيري وفي فتوحات ابن عربي وكشف المحجوب للهجوري وعوارف المعارف للسهروردي : وهذا ما حاولت القيام به في هذا المقال

Horten . Contribution à la connaissance de l'Orient, Tome XII (١)

Z. D. M. G. 1918 (٢) شرحها بمجلة كلية الآداب بالقاهرة : مايو ١٩٤٢

٢ — أما الملامية — أو الملامتية على غير قياس — فيكاد ينحصر علمنا بهم فيما أورده السلمي في رسالته وما أورده كتّاب الطبقات عن مشايخهم مما أخذوه عن السلمي . ولا نكاد نتميز في وضوح شخصية الملامتية ولا المفكرة الأساسية في مذهبهم خلال ما ورد من تعاليمهم في رسالة السلمي لأنها في جملتها مصبوغة بصبغة سلمية .

واصفات التي يجب ألا يتصف بها الملامتي أكثر من الصفات التي ينبغي أن يكون عليها ، والأفعال التي يطالب بتركها أهم من تلك التي يطالب بالقيام بها . والتعاليم التي يفرضها الملامتية على مريديهم لا تكاد تعدو سلسلة من النواهي في تحريم كذا أو كراهية كذا أو إسكار كذا . ولكننا بالرغم من هذا نستطيع أن نتميز إلى حد كبير بعض العوارق التي يتميز بها الملامتي من غيره من الناس صوميين كانوا أم غير صوميين أكثر مما نتميز نوع الحياة الروحية التي يحياها . فاللامتي مثلا مطالب ألا يظهر عبادته أو ورعه وزهده أو علمه أو حاله : وهو لا يتسكك في الإخلاص بقدر ما يتسكك في الرياء الذي هو نقيض الإخلاص : ولا يتسكك في صفات النفس وكالاتها بقدر ما يتسكك في عيوب النفس وآفات ورعوناتها . ولا يطالب نفسه بما يقوّ النفس ويهدمها بقدر ما يفرض على نفسه اتهام النفس وتحقيرها ومصادرتها في جميع رغباتها ومطامعها . وهو يفصل الكلام عن نقائص الأعمال ومسؤوليتها على الكلام في مناقب الأعمال ومحاسنها .

وبذلك لتجد هذه الصفة السلبية منعكسة حتى في الاسم الذي احتقرته هذه الطائفة لنفسها . فاسم الملامتية مشتق من الملامة التي هي نخع وتأنيب للنفس . وربما كان لهذا الأسلوب من التعاليم ما يبرره — كما سيتضح لك فيما بعد — لأن الملامتية قوم ثائرون على الكثير من مقررنا ومعترفنا به عند الصوفية

وغيرهم من رجال الدين . فمن الطبيعي أن يصعوا ذلك النظام السلبى ليقاوموا به نظاما لم يرضوا عنه . ومن أجل ذلك أطلقوا هذا الاسم على أنفسهم فى مقابل اسم الصوفية الذى كان يسمى به أهل العراق أولا . وقد احتص بهذا الاسم (الملامتية) أهل خراسان . يقول السهروردى صاحب عوارف المعارف " ولم يزل فى خراسان منهم طائفة ومشايخ يمهّدون أساسهم ويعرفونهم شروط حاطم . وقد رأينا فى العراق من يسلك هذا المسلك ولكن لم يشتهر بهذا الاسم . وقاما تقدول السنة أهل العراق هذا الاسم " (١) .

وليس ببعيد أن يكون اسم الملامتية متصلا ببعض الآيات القرآنية التى ورد فيها ذكر اللوم كقوله تعالى " لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة " (٢) ؛ وقوله " يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم " (٣) ؛ فإن الآية الأولى تُعَلِّي من شأن النفس اللائمة اصاحبها ، لمؤنبه المحاسبة له على كل ما يصدر منه . وهى النفس السكاملة فى الاصطلاح الملامتى . وتذكر الآية الثانية من صفات عباد الله الذين يحبه ويحبونه أنهم أذلة على المؤمنين أعزّة على الكافرين ، وأنهم فى جهادهم فى سبيل الله وإخلاصهم فى ذلك الجهاد لا يخافون فى الله لومة لائم ولا يكثرثون بمدح الناس وذمهم . فإذا همموا بالجهاد بالمعنى الصوفى أو الملامتى — أعنى جهاد النفس — أدركنا أن الآية تشير إلى أحص صفات الملامتية ، وأنها تصلح لأن تتخذ أساسا لمذهبهم وتكون مصدرا لاسمهم وما يعرّز هذا الفرض قول حمدون القصار — وهو من أكر مشايخهم وأوائل مؤسسى مذهبهم وقد سئل عن طريق الملامة فقال " ترك التزيّن للخلق

(١) عوارف المعارف ص ٥٥ . (٢) قرآن س ٧٥ آية ١ — ٢ .

(٣) قرآن س ٥٤ آية ٥٤ .

بحال وترك طلب رضاهم في نوع من الأخلاق والأحوال وألا يأخذك في الله
لومة لأثم^(١).

٣ — ولكن ما المراد باللامة التي ينتسب إليها الملامتية؟ أم هي لوم الملامتي
نفسه، أم لوم الناس إياه، أم لوم الملامتي الدنيا وأهلها؟ أما لوم الدنيا فليس
من نظام الملامتية في شيء لأن في تعاليمهم الصريحة النهي عن ذم الدنيا. رأى
أبو حفص النيسابوري بعض أصحابه وهو يذم الدنيا وأهلها فقال "أظهرت ما كان
سبيلك أن تحفيه. لا تجالسنا بعد هذه ولا تصاحبنا"^(٢). وأما المعنيان الآخريان
فيدخلان في جوهر المعركة الملامتية وإليهما يشير كثير من تعريفاتها. ذلك
أن الملامتي لا يرى لنفسه حظاً على الإطلاق ولا يطمئن إليها في عقيدة أو عمل
ظناً منه أن النفس شر محض وأنها لا يصدر عنها إلا ما وافق طبعها من رياء
ورعونة. ولذلك وقف منها دائماً موقف الاتهام والمخالفة: وهذا هو المراد بلوم
النفس^(٣). ومن ناحية أخرى يرى الملامتي أن معاملته مع الله سر بينه وبين
ربه لا يجب أن يطلع عليه غيره: فهو حريص على كتمان ذلك السر، غيور على
محبوبه أن يطلع الخلق على صلته به. فهو يظهر للخلق بآداب العمودية ويحفظ
سره مع الله. بل إن الملامتية - خوفاً من أن تنكشف أحوالهم وأسرارهم التي
يصفون بها على الخلق، وخشية من أن يتسرب الغرور إلى نفوسهم إذا ظهروا
للناس بما يوجب مدحهم — تعمدوا فعل ما يجلب عليهم من الخلق السخط
والازدراء، ويرسل السنهم بالذم والتأنيب. وهذا هو لوم الناس إياهم. ويشير
إلى هذا المعنى قول بعضهم "اللامة ألا تظهر حيراً ولا تضمر شراً"^(٤)، وقول

(١) رسالة الملامتية ص ٧١. (٢) رسالة الملامتية ص ٧٤.

(٣) راجع قول ابن نجيد في رسالة الملامتية ص ٧١ — ٧٢ وقول أبي حمزة في اتهام
النفس ص ٧٢ وقارن ص ٧٧ ص ٤، ص ٨٠ ص ١ وما بعده، ص ٨٢ ص ٣ الخ الخ.

(٤) رسالة الملامتية ص ٨٦.

الآخر "وأهل الملامة أظهروا للخلق ما يليق بهم من أنواع المعاملات والأخلاق وما هو نتائج الطباع : وصانوا ما للحق عندهم من ودائع المكنونة" (١). وإلى ملامة النفس ولامة الغير تشير عبارة أبي حمص وقد سئل عن مذهبه فقال "أهل الملامة قوم قاموا مع الحق تعالى على حفظ أوقاتهم وصراعاة أسرارهم ولاموا أنفسهم على جميع ما أظهروا من أنواع القرب والعبادات ، وأظهروا للخلق قبايح ما هم فيه وكتبوا عنهم محاسنهم ولامهم الخلق على ظواهرهم ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من واطنهم" (٢). وهذا أكمل تعريف يعرفه للفكرة الأساسية في المذهب الملامتي ؛ وفيه تظهر ناحيتا الملامة بكل وضوح كما يظهران في تعاليم الملامتية التي لحصها السلمي في رسالته وشرحنا أهميات مسائلها في هذا المقال في قسم "أصول الملامتية".

ولا تكاد تخرج التعريفات العديدة التي أوردها السلمي لمذهب الملامتية عن هذا المعنى الذي أشار إليه أبو حمص . أما المعنى الصوفي الذي تفرعت عن هذه الفكرة الأساسية : كإخلاص في الطريق والرياء في القول والعمل والنية ونحو ذلك فقد عالجنها بشيء من التفصيل في جزء آخر من هذا المقال .

وبذهب ابن عربي الذي أورد الملامتية صمحات عدة في كتابه "الفتوحات المكية" إلى أنهم اختصوا بهذا الاسم لأمرين "الواحد يطلق على تلامذتهم لكونهم لا يزالون يلومون أنفسهم في جنب الله ولا يخلصون له ، عملا تفرح به تربية لهم : لأن الفرح بالأعمال لا يكون إلا بعد القبول وهذا عائب عن التلامذة . وأما الآخر فيطلق عليهم لستر أحوالهم ومكائدهم من الله حين رأوا الذنوب ، وقوموا في ذم الأعمال واللوم فيها فيما بينهم لكونهم لم يروا الأعمال من الله وإنما

(١) نفس المرجع ص ٨٧ . (٢) نفس المرجع ص ٨٠ .

برونها ممن ظهرت على أيديهم ، فأناطوا اللوم والذم بها : بلو كشف الغطاء ورأوا
الأفعال لله لما تعلق اللوم بمن ظهرت على يديه وصارت الأفعال عندهم في هذه
الحالة كلها حسنة شريفة ^(١) ولا يخفى ما في عبارة ابن عربي هذه من إشارة
إلى مذهبه في وحدة الوجود التي يهضم فيها فكرة الملامية كما هضم غيرها من
أفكار المذاهب الأخرى الصوفية وغير الصوفية .

ويصح أن عربي الملامية في أعلى درجات السالكين من أهل الله
ويعتبرهم السكامين من أهل الطريق ؛ ولهذا يتمس لاحتجاجهم عن الخلق
وظهورهم فيهم ، "مطلق الدنس بلوهم سبب آخر غير الذي ذكرته : ذلك "أنهم
لو ظهرت مكائهم من الله للذنس لآخذوهم آلهة " : فلهذا احتجوا عن العامة
بعدة انطاق عليهم في العدة ما ينطاق على العامة من اللام في يظهر عنهم مما
يوجب ذلك . ثم يقول " وهذه الطريقة مخصوصة لا يعرفها كل أحد ، انفرد
بها أهل الله " ^(٢) .

٢ — والاممية فرقة متميزة من فرق رهاب المفسرين ، لها طابعها الخاص
وحياتها الروحية الخاصة بالرغم من أنهم يعتبرون عادة من بين طوائف الصوفية .
وقد تنبه إلى الفروق الواضحة بين الملامية والصوفية بعض رجال التصوف ومؤرخيهم
منشار إليها السامى في رسالته وإن عربي في فتوحاته والمهروردي في عوارف
المعرف والتمهاوى في كشفه . أما السامى فيقسم أرباب العلوم والأحوال : أى
أهل العلم الظاهر وأهل الباطن أو أهل الرسوم وأهل الحقائق إلى ثلاثة أقسام :
أهل الشريعة المشتغلين بظواهر الأحكام وهؤلاء هم الفقهاء ؛ وأهل المعرفة بالله
المتقطين إلى الله الزاهدين فيما فيه الحق من أسباب الدنيا الذين جعلوا همهم

(١) الفتوحات السكية ج ٣ ص ٤٦ .

(٢) الفتوحات ج ٣ ص ٤٦ .

في الله - كما قاله وبه وإليه : وهؤلاء هم الصوفية . والطائفة الثالثة هم أولئك الذين زين الله بواطنهم بالقرب والاتصال به فلم يكن للافتراق إليهم سبيل ؛ وقد غار الحق عليهم لئلا يعرف الخلق أحوالهم فيظهر للخلق منها صفاتهم الظاهرة التي تدل على معنى الافتراق - لكي يسلم لهم حالهم معه - على . وجعل من أسنى أحوالهم ألا يؤثر بواطنهم في ظاهرهم لئلا يفتتن بهم الناس . وهؤلاء هم الملامية . فالصوفية مع الله أشبه بموسى عليه السلام لما ظهر أثر باطنه في ظاهره لم يكتمه ربه فلم يطق أحد النظر إليه . واللامية مع الله أشبه بتجند عليه السلام . لما يؤثر باطنه في ظاهره بعد ما ناله من القرب ولدو عند ما رجع إلى الخلق الأعلى : فلما رجع إلى الخلق تكلم معهم في أمور دنياهم كما لو كان واحد منهم . وهذا أكمل العبودية (١) .

فالفرق الأساسي بين الصوفي الملامي في نظر السلمي هو أن الصوفي يسم ظاهره عن باطنه وتظهر عليه أنوار أسرارته في أقواله وأفعاله . لذلك لا يتخرج الصوفي عن أظهر الدعاوى كما فعل الخلاج وغيره ، ولا عن إعلان ما يفتح الله به عليه من أسرار الغيب ، ولا عن الخروج إلى الناس تكرامة بظهوره . الله على يديه . أما الملامي فحفيظ على سر الله يكتم في نفسه ما بينه وبين ربه . ثم هو فوق ذلك لا دعوى له لأن الدعاوى في نظره رعونات وجهل ، ودليل على عدم التحقق من التقصير . ولا يظهر الملامي كرامة خوفاً من أن تكون الكرامة ابتلاء من الله يتمحن بها غرور النفس وعجم ، وخوفاً من أن يفتتن الناس به (٢) . أما ابن عربي فيستعمل اسم " الملامية " في معنى أوسع بكثير مما يفهمه السلمي . فهو لا يدل عنده على طائفة معينة من طوائف الزهد ، ولا يشير

(١) راجع رسالة السلمي ص ٦٧ - ٦٨ .

(٢) راجع رسالة السلمي ص ٨٧ : وفرد الأصل ٣٩ ص ٩٩ والأصل ٤٣ ص ١٠٠ .

إلى وجهة نظر معينة في الدين أو في حياة الطريق الصوفي ، بل هو اسم لصف من أهل الله يعيشون في كل زمان ومكان لهم صفات خاصة يتميزون بها عن غيرهم : يزيدون وينقصون بحسب الوقت الذي يظهرون فيه . وليس موطئهم حراسان ولا نيسابور ولا شيخهم حدودنا القصار ولا أبا حمص أو أبا عثمان الحيرى ، على الرغم من أنه يذكر من مشايخ نيسابور ممن تحقق مقام الملامتية حدودنا القصار خاصة ، كما يذكر من بين من تحقق هذا المقام أبو سعيد الخرار وأنا يزيد البسطامي وأنا السعود بن الشبل وعبيد القدر الجيلاني وغيرهم من مشايخ الصوفية على اختلاف طبقاتهم وبلادهم ، وبعد نفسه واحدا من الملامتية إذ يقول : " وهو (نى مقام الملامتية) حاد ^(١) . بل إن ابن عربى توسع في معنى " الملامتى " إلى حد إطلافه على النبي (صلى الله عليه وسلم) مدعوى أن مقام الملامتية هو مقام القرب من الله ، وهو مقام " ثم دنا فتدنى فكان قاب قوسين أو أدنى " ^(٢) . وهو في هذا أكثر جرأة من السهمى الذى اكتفى بتشبيهه الملامتى بمحمد والصوفى موسى عليهما السلام بعد أن تجلى لهما ربهما .

ويقسم ابن عربى السالكين إلى الله إلى ثلاثة أقسام لا تختلف كثير عن الأقسام التى ذكرها السامى . الأول العبّاد الذين غلب عليهم الزهد والعمل الظاهر الحمودة وتطهير النفس من مردول الأعمال . وهؤلاء لا علم لهم بالأحوال والمقامات والعلوم الدنية والأسرار . وإن قرأ أحدهم شيئا كن كتبه " الرعية " للحرث المحاسبى أو ما يجرى مجراه ^(٣) . الصف الثاني هم الصوفية الذين يرون الأفعال كلها لله وأنه لا فعل لهم أصلاً . وهم مثل العبّاد في الورع والزهد والتوكل : أنهم خلق وفتوة : يظهرون في العامة بما يفلونه من الكرامات وحوارق العت

(١) راجع الفتوحات ج ٢ ص ٢١ ، ج ٣ ص ٤٤ .

(٢) قرآن ٥٣ آية ٨ . (٣) الفتوحات ج ٣ ص ٤٥ .

ولا يميلون بظهور أى شىء يؤدى إلى معرفة الناس عنراتهم من الله لأنهم لا يشاهدون فى زعمهم — إلا الله . وهم بالنسبة إلى الملامتية أهل رعونات وأصحاب هموس وتلامذتهم مثاه أصحاب دعاوى يظهرن الرياسة على عماد الله^(١) . والصف الثالث الملامتية وهم رجال قطعهم الله بإيه وصاحبهم صيدمة الغيرة عليهم لئلا تمتد إليهم عين فتشفيهم عن الله : " قد امردوا مع الله راسخين لا يتزلزلون عن عبوديتهم طرفة عين " لا يعرفون للرياسة طعما لاستيلاء الروية على قلوبهم ... وليس نعم من حار مقام الفتوة والخلق مع الله دون غيره سوى هؤلاء ... " (٢)

أما الصفات التى اقتصصها الملامتية كما يفهمهم ان عربى وهى أنهم رجال لا يميزون عن سائر المؤمنين المؤدين فرائض الله بحجة رائدة يعرفون بها . لا يزيدون على الصلوات الخمس إلا الروايات : يعيشون فى الأسواق ويتكلمون مع الناس : يؤدون الفرائض مع الحق ويدخلون فى كل بلد يرى أهل ذلك البلد : لا يتوطن أحد منهم فى المسجد : وتختلف أمارتهم فى المسجد لدى لقاء فيه الجمعة حتى يضيئوا فى غير الناس . وإذا تكلموا رادوا الله فى كلامهم : يقتلون من بحراسة الناس إلا من حيراهم حتى لا يشعر أحد بهم ، ويخصون حاجة الصغير والأرملة ، ويلاعون أولادهم وأهاليهم ، يرضى الله : ويتمرحون ولا يقولون إلا حقا " (٣)

وهذا وصف لا يختلف عن وصف السلمى للملامتية ، يرجح أن ان عربى أخذ مادته منه . وإن كان ان عربى كعادته - يتجدد من الملامتية شيعية لمذهبهم فى وحدة الوجود . ومن الواضح أنه حالف كل من سواد فى فهمه معنى

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ ، ج ٢ ص ٢٢ .

(٢) الفتوحات نفس المرجع . (٣) الفتوحات ج ١ ص ٢٣٦ .

”الملاّمتى“ حيث هم ”الملاّمة“ على أنّها مقام من مقامات الصوفية : بل اعتبرها أعلى المقامات كما اعتبر الملاّمتية أكابر أهل الله ”الذين حلوا من الولاية في أقصى درجاتها ، وما فوقهم إلا درجة النبوة“ (١) .

٥ — وأما أبو حفص عمر السهروردي فالظاهر من مقارنته بين الصوفية والملاّمتية أنه يمتثل للصوفية ويضعهم في منزلة من الحياة الروحية فوقهم : لأنّ حال هذه الصوفى عن كل ما سوى الله — بما في ذلك نفسه — أفضل في نظره من حال الملاّمتى الذى لا تزال تربطه بالخلق ونفسه رابطة وهى شعوره بنفسه وبالخلق . وقد أشرنا فى غير ما موضع من هذا المقال إلى كراهية الملاّمتية للدعاوى وإنكارهم أحوال الجذب والسكر ومحوها ، فنّ الطيبى لقوم هذا شأنهم ألا يتسككوا عن ”الفناء“ وهو أقصى حالات الجذب ، ولا أن تبدر منهم الدعاوى التى تدر من زملائهم الصوفية فى مثل هذه الحالات . وإذا ادعى الصوفى الفناء عن الخلق أو عن نفسه وأعمالها ، فإنه شاعر أبداً بالخلق ونفسه قوى الملاحظة لها ، لا يغفل عن نفسه وتأنيبها واتهامها ، لأنه — كما يقول السهروردي — عظم وقع الإخلاص وموضعه وتمسك به ، والصوفى غاب فى إخلاصه عن إخلاصه“ (٢) . فالإخلاص حال الملاّمتى ، ومخالصة الإخلاص حال الصوفى : وثمرة مخالصة الإخلاص فناء العبد عن رسومه برؤية قيامه بقيومه : بل غيبته عن رؤية قيامه ، وهو الاستغراق فى العين عن الآثار“ (٣) .

وإنتى أرى أن عدم ذلك الاستغراق فى الله ، وعدم الغيبة عن النفس والعالم المحيط بها قد كانا الحائل المنيع الذى سد على الملاّمتية باب القول بوحدة الوجود أو بالحلل أو بالاتحاد أو المزج أو مشاكل ذلك من الأقوال التى

(١) الفتوح ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) عوارف المعارف ص ٥٥ .

(٣) عوارف المعارف ص ٥٤ .

شاعت على السنة الصوفية الذين تكلموا في الفناء، وبخاصة صوفية العراق والشام :
 منهم باسترسالهم في الكلام عن الفناء عن الخلق والبقاء بالحق : وباستغرائهم
 التام في الحق وغفلتهم التامة عن كل من سواه وما سواه ، زالت أقدامهم من
 حيث لا يشعرون فوقعوا في القول بوحدة الوجود أو ما شابهه . ويظهر أن القول
 بالاتحاد والخلول ووحدة الوجود كان في معظم الحالات من لوازم القول بالفناء :
 ولذلك لا نجد في كلام رجال الملامتية — الأولين على الأخص — شيئاً عن
 الفناء ولا عن وحدة الوجود ونظائرها .

وقد بين السهروردي في مقارنته بين الصوفية واللامتية اختلاف الطائفتين
 في الغاية من الحياة الروحية : فغاية الصوفية الفناء في الله ورؤية الخلق بعين
 الزوال ومعاناة سرفوله تعالى : " كل شيء هالك إلا وجهه " . وهؤلاء لا نعتهم
 النفس ولا إخلاصهم ولا الخلق وآراؤهم لأنهم استولى عليهم سلطان الحقيقة فلم
 يشاهدوا عيناً ولا رسماً . وهذه حال أبي يزيد السطامي الذي يقول : " نظرت
 فإذا في باطن ربار (وهو الرابطة التي تربطه بالخلق) معامات في قطعه خمس سنين
 أنظر كيف أقطعه ، فكشفت لي فنظرت إلى الخلق فإذا هم موتى مكبرت عليهم
 أربع تكبيرات " (١) . وهذا أيضاً هو المعنى الذي أشار إليه بعضهم عندما قال :
 " صدق الإخلاص نسيان رؤية الخلق بدوام النظر إلى الخالق " (٢)

أما الملامتية فهم صحو وإدراك ، يرون أن الغاية من الطارق الإخلاص في
 الأعمال وتحريرها من كل معنى من معاني الريف . وهذا يقتضي مراقبة دقيقة للنفس
 وعدم " الفناء " عنها . وإلى ذلك يشير السهروردي بقوله : " إن الملامتي
 أخرج الخلق من عمله وحاله ، واسكنه أثبت نفسه فهو مخليص " . والصوفي أخرج
 نفسه من عمله وحاله كما أخرج غيره فهو مخليص " : وشتان بين المخليص الخالص

والخلص^(١). قال الزقاق: "لا بد لكل مخلص من رؤية إخلاصه وهو نقدان عن كمال الإخلاص"^(٢). ولكن ليس هذا مذهب الملامتية.

ويظهر الفرق جلياً بين الملامتية والصوفية في مسألة الإخلاص فيما ذكره القشيري عن أبي علي الدقاق أنه قال: "لما دخل الواسطي نيسابور سأل أصحاب أبي عثمان (الخيرى) بماذا كان يأمركم شيخكم؟ فقالوا كان يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها. فقال أمركم بالمجوسية المحضة: هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها؟"^(٣). ومعنى ذلك أن إخلاص الملامتى هو رؤيته التقصير في عمله، وإخلاص الصوفى هو عدم رؤية الأعمال على الإطلاق، أو بعبارة أخرى الفناء عن الأعمال.

وستتضح للقارئ فروق أخرى كثيرة بين الصوفية واللامتية عند عرضنا لأصول الملامتية وتعاليمهم.

٦ - وأما "الفتوة" فاسم أطلق على مجموعة من الفضائل أخصها الكرم والسخاء والمروءة والشجاعة تميز المتصف بها عن غيره من الناس. وبهذا المعنى الحقيقى وجدت الفتوة قبل الإسلام وفى الصدر الأول منه فى بلاد العرب وفارس. وبها لقب على بن أبى طالب وأهل بيته. ولكنها كانت إلى ذلك العهد أمراً فردياً لا وجود له فى جماعة منظمة. ولا يعرف نظام اجتماعى لأهل الفتوة إلا فى عصر متأخر.

وقد اتصلت الفتوة بالتصوف منذ ظهور التصوف تقريباً وأصبغت بصيفته؛ وكان ذلك على الأخص فى البلاد الإسلامية ذات الحضارات القديمة لاسيما فارس: حتى إنك لتجد آثاراً واضحة الأفكار الصوفية فى تعاليم أصحاب الفتوة

(٢) عوارف المعارف ص ٥٤.

(١) عوارف المعارف ص ٥٤.

(٣) رسالة القشيري ص ٣٢.

في كل العصور الإسلامية تقريباً . والعكس صحيح أيضاً : نرى أن آثاراً كثيرة للفتوة قد تسربت إلى بيئات الصوفية . وبذلك على ذلك الاتصال المتبادل بين الفتوة والتصوف أن كثيراً من المفتين الذين نعرف شيئاً عن تاريخ حياتهم كانوا إما صوفية أو ممن لهم ميل إلى الطريق الصوفي كما يظهر ذلك من قصة نوح العيَّار مع حدودن القصار^(١) . ومن ناحية أخرى يرى أن كثيراً من رجال الصوفية المشهورين ذوى المكانة العالية كانوا من المفتين قبل أن يدخلوا الطريق الصوفي ، وذلك مثل علي بن أحمد البوسنجي وأحمد بن خضرويه وغيرهما .

كان الفتى قبل الإسلام فرداً غابته المحافظة على شرفه الذي هو شرف قبيلته ، فأصبح بعد الإسلام عضواً في جماعة يعمل من أجلها . ولكن الصفات التي يجب أن يتحلى بها الفتى كان لها أثر ظاهر في الحاليتين .

ويظهر أن أول اتصال بين الفتوة المنظمة داخل هيئات اجتماعية وبين الصوفية كان في العراق المتصل اتصالاً وثيقاً ببلاد فارس . وكان ذلك في دائرة الحسن البصري الذي أطلق عليه أيوب بن أبي تميمة «سيد المفتين» . والحسن كما نعرف كان من أوائل من مهدوا لظهور التصوف في الإسلام ومن الذين اعتبرهم متأخرو الصوفية من الأقطاب . ويظهر كذلك أن الانتقال كان إلى عهد الحسن البصري من نظام الفتوة إلى الطريق الصوفي كما تدل عليه عبارة الحسن نفسه التي يقول فيها : " كان الفتى إذا نسك لم نعرفه بمنطقة وإنما نعرفه بعمله وذلك العلم النافع " ^(٢) . ولما ظهر التصوف ظهرت فيه مع وصيلة التقوى مجموعة من المضائل الأخرى المستمدة من الفتوة . ولما كمل نموه في القرنين الثالث والرابع قويت فيه المكرة الأساسية التي امتازت بها الفتوة العربية القديمة وهي مكرة

(١) كشف المحجوب ص ١٨٣ .

(٢) راجع ابن سعد ج ٧ ص ١٢٨ ص ٢٥ .

الإيثار ، واعتبرها الصوفية من أوائل مبادئهم وأضافوا إليها صفات أخرى متصلة بها مثل كف الأذى وبذل المذى وترك الشكوى وإسقاط الجاه ومحاربة النفس والعفو عن زلات الغير وغير ذلك من معاني التصوف^(١) . قال علي بن أبي بكر الأهوازي " إن أصل الفتوة ألا ترى لنفسك فصلاً واحداً " . وقال القشيري . " أصل الفتوة أن يكون العبد أنداً في أمر غيره " . وقال بعضهم في تفسير قوله تعالى : " قالوا سمعنا فتي يذكركم يقال له إبراهيم " : " الفتوة هي كسر الصم (المؤرد في القصة) وصم كل إنسان نفسه . فمن خالف هواه فهو فتي على الحقيقة " . وهذه كلها معان وجدت طريقها إلى بيئات الصوفية والملاطمية على السواء ، وأعبت دوراً هاماً في تشكيل أفكارهم ونظرتهم إلى الحياة الروحية .

وليس بصحيح ما ذهب إليه ثورنتج من أن إقبال الفتيان على التصوف لا يتفق وأخلاق الفتوة ، إلا إذا قُصِدَ بالفتوة الفتوة الأرسطوقراطية التي كانت من مميزات طبقة خاصة من طبقات الأمة الإسلامية ، وهذه لم تظهر إلا في زمن متأخر يحدده المؤرخون بالخليفة الفاضل العباسي (٥٧٥ — ٦٢٢) . أما إذا نظرنا إلى الفتوة في معناها العام وجدناها خالية من هذه النزعة الأرسطوقراطية التي تعارض مع روح التصوف ؛ بل وجدناها دائماً مسيرة للتصوف صديقة له يأخذ عنها وتأخذ عنه . وليس للفتيان دعوى امتياز على غيرهم إلا في الأمور بالواجب وفعل ما يقضى به الشرف ، لا دعوى أفضلية طبقة على طبقة أخرى داخل النظام الاجتماعي . فإن ادعى فتيان الصوفية لأنفسهم ميزة على غيرهم ، لزم أن تحمل هذه الدعوى على الحمل الأول .

(١) راجع الأحباء للقرافي ج ٣ ص ٢١٣ طبعة القاهرة سنة ١٢٨٢ .

(٢) رسالة القشيري ص ١٠٣ .

(٣) كشف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي ج ٢ ص ١١٥٦ .

٧ — ولما كان من صفات الصوفية عامة كثرة الدعاوى — وهى مسألة يختلفون فيها تماما عن الملامتية كما سنذكره فيما بعد — سهل على بعضهم اعتبار الدعاوى من مقومات الفتوة الصوفية . فالتقى الصوفى فى نظر هؤلاء من كانت له دعوى يدافع عنها ويضحى بنفسه فى سبيلها كالحسين بن منصور الخلاج الذى يقول : ^١ "إن رجعت عن دعاوى (وهى قوله أنا الحق) وقول سقطت من بساط الفتوة" ^(١) ؛ ويتخذ من دعوى إبليس أنه أفضل من آدم فى قوله : "أنا خير منه" ، ومن دعوى فرعون الألوهية فى قوله . "أنا ركم الأعلى" دليلا على فتوتهما : فيقول على لسان الأول : "إن سجدت سقط عني اسم الفتوة" ، وعلى لسان الثانى : "إن آمننت برسوله سقطت من منزلة الفتوة" ^(٢) .

وأما صلة الفتوة باللامتية فقد أنكرها "هورتن" — الذى لم يتردد فى تقرير الصلة بين الفتوة والتصوف — مستندا إلى أهمها، مسكرتان متعاضدتان . وهو يرى أن أنحاب الفتوة رجال يجمعون بين التقوى والشعور بالشرف ، فى حين أن أهل الملامة رجال يحتقرون الدنيا علنا ويعتبرون لوم النفس وسيلة ضرورية لتوصيلهم إلى السكال الروحى أو الخلقى . ولكن إذا كانت هناك فتوة تعارض مع المذهب الملامتى وهى "الفتوة الناصرية" المتأخرة التى أطلقنا عليها اسم "فتوة الأرسطوقراطيين" . أما الفتوة الأولى — أى الفتوة العامة المتصلة بالتصوف — فقد كانت شديدة الاتصال أيضا بالمذهب الملامتى . بل إننى أرى — اعتمادا على ما ورد فى رسالة الملامتية للسلمى — أن صلتها باللامتية كانت أقوى من صلتها بالصوفية ؛ يؤيد ذلك أن السلمى عندما أراد أن يفسر صفات الملامتية ذكر

(١) الطواسين للعلاج ص ٥٠ .

(٢) الطواسين نفس الصعقة : قارن Massignon : Recueil des Textes Inédits

من بينها أخص صفات الفتوة : وأن مؤسسى الملامتية الأوائل فهموا " الملامة " على أنها نوع من الفتوة أو الرجولة وأطلقوا على أنفسهم اسم الفتية والرجال . يقول أبو حمص النيسابورى " يريدوا أهل الملامة متقبلون فى الرجولية لا خطر لأنفسهم " (١) .

أما صفات الفتوة التى يطالب الملامتية بها أنفسهم ومريديهم ويعتبرونها جزءا لا يتجزأ من شخصية الملامتى الكامل وكثيرة ، نجد الشواهد عليها فى كل صفحة من صفحات السلمى . فمن صفات الفتوة فى الملامتى ما ورد فى الأصل الحادى والأربعين من رسالة الملامتية فى قول أبى حفص الحداد لعبد الله الحجام " إن كنت متى سيكون ببتك يوم موتك موعظة لفتيان " (٢) يريد بذلك كل شئ وعدم الإبقاء على شئ خدمة الأخوان . ومنها ما ورد فى الأصل الخامس والأربعين فى قول أبى عثمان الخيرى فى الصعبة " حسن الصعبة ظاهره أن توسع على أخيك من مال نفسك ولا تطمع فى ماله ونصفه ولا تطالب منه الإنصاف " (٣) وتتحمل منه الجمرة ولا تجفوه " الخ (٤) ومنها أن الملامتى هو " من لا يكون له من باطنه دعوى ولا من ظاهره تصنع ولا صراها " (٥) . ومنها " أن الملامتية كرهوا أن يخدموا أو يعظموا أو يقصدوا وقالوا ما لعبد وهذه المطالبات ؟ إياها الأحرار " (٦) . ومنها " ترك الاشتغال بعيوب الناس ودوام الاشتغال بعيوب النفس واتهمها " (٧) .

ومن أجمع ما ورد فى رسالة الملامتية من الفقرات التى تشرح صفات الفتوة

- (١) رسالة الملامتية ص ٧٠ . (٢) رسالة الملامتية ص ١٠٠ .
(٣) فاروق هذا ، قول الخارث المحاسنى " الفتوة أن تصب ولا تنصب " رسالة افشيرى ص ١٠٣ .
(٤) رسالة الملامتية ص ١٠١ .
(٥) نفس المرجع .
(٦) نفس المرجع ص ٩٧ .
(٧) نفس المرجع ص ٩٥ .

كما يفهمها الملامتية قول بعضهم وقد سئل عن يستحق اسم الفتوة فقال "من كان فيه اعتذار آدم وصالح (أو صالحة) نوح وودع إبراهيم وصدق إسماعيل وإحلاص موسى وصبر أيوب وبكاء داود وسخاء محمد صلى الله عليه وسلم ورأفة أبي بكر وحمية عمر وحياء عثمان وعلم علي ، ثم هو مع هذا كله يزدري نفسه ويحتقر ما هو فيه ولا يقع بقلبه خاطر مما هو فيه أنه شيء ولا أنه حال مرصى ؛ يرى عيوب نفسه ونقصان أفعاله وفضل إخوانه عاينه في جميع الأحوال" (١).

بل لا أنالغ إذا قلت إن معظم تعاليم الملامتية مستمد من تقاليد المعتبين وته ليعهم وقد أشرت إلى ذلك بما فيه الكفاية عند كلامي عن أصول الملامتية وعن نشأة مرقتهم بنيسابور . وفي رأيي أن الملامتية هم "معتبين" زهد المسلمين الحقيقيون ؛ وفيهم تظهر الفتوة بآثارها الباطنة والظاهرة أكثر من ظهورها في غيرهم من فرق التصوف الأخرى . ولو أضعف الجليل ما قل "الفتوة بالشيم واللسان بالعراق والصدق بخراسان" (٢) بل قل "الفتوة والصدق بحر اسرار".

نشأة الملامتية بنيسابور

١ - ظهر مما ذكرناه من العلاقة الوثيقة بين رجال الملامة والصوفية وأصحاب الفتوة أن الملامتية لم تنشأ طهرة بنيسابور ومعزل عن حركة التصوف العامة التي انتشرت في معظم أنحاء العالم الإسلامي في القرنين الثاني والثالث ؛ كما أنها لم تقف بعد نشأتها عند الحدود الجغرافية التي ظهرت فيها ؛ بل استمدت عناصرها من أصول سبقتها في تاريخ التصوف ، فأبست هذه الأصول ثوبا خاصا وتعمقت في معانيها وجعلتها أساسا لتعاليمها ، ثم شقت طريقها بعد نشأتها إلى أوساط أخرى صوفية وغير صوفية .

(١) نفس المرجع ص ٧٤ . (٢) الرسالة القشيرية ص ١٠٣ .

لذلك يجدر بالباحث في تاريخ مدرسة الملامتية بنيسابور أن لم بحركة التصوف في خراسان عامة : كيف ظهرت هذه الحركة ، ومن هم أكبر القائلين بها ، وما صلة هذه الحركة بالاتجاهات الصوفية التي هي أهدم منها ، وهذا ليحدد على سبيل التقريب مركز مدرسة بنيسابور من مدرسة خراسان أولاً ، ومن مدارس التصوف الإسلامي الأخرى في نهاية الأمر . ثم لا بد له من ناحية أخرى من أن يلم بالحركات الصوفية التي ظهرت في القرن الرابع وما بعده ليعين مدى تراوج الأفكار الصوفية واللامتية خارج البيئة النيسابورية .

على أن نشأة الملامتية بنيسابور لم تنصل بالحركات الصوفية التي سبقتها ، في خراسان أو خارج خراسان فحسب ، بل اتصلت — فيما اعتقد — بحركة أخرى يست لها صبغة صوفية ولا دينية ، وهذه هي حركة الفتوة التي لا تزال عامصة كل الغموض من هذه الناحية . بل ربما في كلام الصوفية عن الفتوة التي يعتقد أنها المشييرية خاصة في رسائله ، نتيجة لهذه الصلة التي توثقت بين تعاليم الملامتية وتعاليم الفتوة في نيسابور في أن تحتل من تعاليم الصوفية خارج نيسابور محلاً هاماً . وهذه مسألة أعقد من سابقتها ، لأن علماء الفتوة وأساليبهم — بالرغم من كثرة ما كتب عنهم — لا يزال ضاملاً ، وهي حركة من أكثر الحركات في الإسلام خطراً ، حديثة بأن يورد لها الباحثون مؤلفاً خاصاً يوضح واقعها التاريخي والاجتماعي والسياسي والصوفي .

٢ — لا يعرف من الوثائق التاريخية حركة صوفية في خراسان سابقة على حركة إبراهيم بن أدهم العجلي (المتوفى سنة ١٦٠) الذي بقي أصول تصوفه عن سادة كلهم من رجال البصرة . ولا يعني في هذا الموضوع الذي نحن بصدده إبراهيم بن أدهم بقدر ما يعني أتباعه الذين عادوا بعد موته بالشام إلى مدينة بلخ وقاموا فيها بحركة واسعة ، ونشروا عن طريق الوعظ والقصص الديني تعاليم

استاذهم في مذهب خراسان في النصف الثاني من القرن الثاني . وأنتك لتجد أهم مميزات لمدرسة البصرية في التصوف واضحة في مدرسة بانيخ هذه : ففيها المداخلة في الزهد والعبادة والخوف ، وفيها التزام آداب الفقر واعتبار التصوف أمراً باطنياً ، بحيث لا يؤثر فيه بالمظاهر الخارجية ، كما تجد فيها محاربة الطقوس الدينية والتفليد التي عظم أهل الشام من أمرها .

نعم لم يزد إبراهيم بن أدهم على تعاليم صوفية البصرة كثيراً ، ولكنه تعمق — كما يقول الأستاذ ماسانيون — في بعض معانيهم كالمراغبة التي أخذت معنى أدق من مجرد التأمل أو التفكير في النفس ؛ وكذلك الذي أحله ابن أدهم محل الحزن ، وكذلك التي أصبح معناها رضاء الله الدائم عن العبد . وكان تلامذة إبراهيم هم الذين أضفوا — تحت تأثير عوامل محاية إن صح هذا التعبير — كثيراً على ما قال به أستاذهم وما قالت به مدرسة البصرة . وأوضوا في شرح بعض الأفكار التي لم تكن قبل سوى قواعد بسيطة لسلوك في الطريق ، إضافة رفعت هذا الشرح إلى مستوى البحوث النظرية . فترى شقيقا البليخي المتوفى سنة ١٩٤ ، وهو من أفضل تلامذة ابن أدهم ، يفيض في الكلام عن التوكل الصوفي والرجوع إلى الله في كل شيء . نعم قال ابن أدهم وقال غيره بالتوكل على الله : والتوكل على الله من الأمور التي طاب الإسلام بها وحض عليها ، ولكن شقيقا البليخي درس أسبابه وعلة تشريعه وما يترتب عليه من أثر في تنظيم سلوك المرئيين ، وانتهى من درسه إلى نتيجة ذات أثر بالغ في التصوف الخراساني عامة . وفي تصوف بعض ملامتية بسبور بوجه خاص . إن قصة إبراهيم بن أدهم التي يسطها أبو نعيم في ترجمة طويلة ، هي قصة رجل راعى " التوكل " في كل خطوة خطاها ؛ وإن تطوافه في العراق والشام طلباً للرزق الحلال الخالي من الشهوات

لدلائل قاطع على ثقته بالله وتوكله عليه . ولكن للتوكل الذي تكلم عنه تلميذه شقيق البلخي معنى آخر .

يرى شقيق أن التكل معناه "طمأينة النفس إلى موعود الله" : فإذا أردت أن تعرف مقدار صدق الزاهد في توكله فانظر بأي الأمرين يأخذ : أبنا وعده الله ، أم بما وعده الناس ؟ . وإذا كان الرجل لا يستطيع أن يزيد في حياته أو يغير من طبعه ، فكيف يستطيع أن يزيد في رقه ؟ ولماذا يتعب الرجل نفسه في اقتناص أشباح رائثة ، أو يتكالب على المكاسب التي قلها، تخصص من الشهوات ؟ أدت هذه المفكرة العميقة في "الجبرية" بشقيق إلى القول بالتسليم لمطلق لإرادة الله والإدعان التام لقضائه وقدره . والتعطين التام للإرادة الإنسانية ، والرصد التام لما هو مقدر في علم الله . وكان من نتائجها قولان كان لهما أثرهما البالغ في تطور التصوف بعد عصر شقيق : أولهما ترك الكسب لأن كل المكاسب مسمومة : وثانيهما تفصيل الفقر على الغنى . قال شقيق : "إذا صدر المعقير بخاف من الغنى كما يخاف من الفقر فقد تم زهده" (١) .

وقد أصبحت المقالة الأولى مقالة ترك الكسب — من أهم مبادئ التصوف الحراساني منذ عهد شقيق ، وعمل على نشرها من بعد تلميذه حاتم الأصم (٥٢٣٧هـ) وأحمد بن خضرويه (٥٢٤٠هـ) ومحمد بن العبد الباخى (٥٢٤٣هـ) . ومن عمل على نشرها في نيسابور أبو حمص الحداد الملامتى (٥٢٦٤هـ) وأحمد بن حرب (٥٢٣٤هـ) . ويظهر أن المركز الصوفى القوى الذى اشتهرت به بلخ حقبة قصيرة من الزمن انتقل في النصف الثانى من القرن الثالث إلى نيسابور التى ظهر فيها رجال الملامتية الأولون . وقد كان لهؤلاء الرجال — كما سيتضح لك فيما بعد — صلة غير منقطعة بمشايخ مدرسة بلخ وبعض مشايخ بغداد عن طريق التهذبة

أو الصحبة أو الزيارة، مما لا يدع مجالاً للشك في وجود الاتصال العكسي بين رجال هذه المدارس كلها .

٣ — ولئن أراد السلمي وغيره من مؤرخي التصوف أن يرجعوا نشأة الملامتية إلى رجل بعينه كآبي حفص النمساوري أو حمدون القصار (٢٧١ هـ) أو ابن الاثنين معاً باعتبار أنهما واضعا الأسس الأولى لأصول هذه الفرقة ، ينبغي أن نرى أن من العبث أن نحاول رد جميع هذه الأصول إلى ما عرّفه من أقوال هذين الرجلين وحدهما : سواء في ذلك الأقوال التي رواها السلمي نفسه لها في رسالته أو التي أوردتها لها غيره من مؤلفي كتب التصوف أو كتب طبقات المشايخ . بل من العبث محاولة رد جميع هذه الأصول إلى هذين الرجلين وإلى غيرها من مشهورى رجال الملامتية الذين أحذوا عنهم ، مثل عبد الله بن منار (٣٢٩ هـ) وأبي عمرو بن مجيد (٣٦١ هـ) وأبي علي محمد بن عبد الوهاب النخعي (٣٢٨ هـ) ومحمّد بن محمود النمساوري (٣٠٣ هـ) ومحمد بن حمد القراء (٣٧٠ هـ) وغيرهم : فإن لأصول الملامتية التي استخلصها السلمي في رسالته صلة لا يمكن إنكارها ، عقائد لاغير هؤلاء الرجال أحذوها عنهم وفسروها في ضوء نظريتهم العامة . بل إن السلمي نفسه لم يدّع أنه استمد أصول الملامتية من عبادات الملامتية وحدهم ، بل دليل أنه يذكر من متصوفة القرن الثالث يحمي بن معاذ الرازي وشه الكرمانى ومسل بن عبد الله التستري ، إلى جانب آبي حفص النمساوري وحمدون القصار وأبي عثمان الخيري : ويذكر من متصوفة القرن الرابع أبا بكر الواسطي وأبا عمرو الدمشقي وأبا بكر محمد بن علي السكتاني ، إلى جانب الملامتية القرن الرابع أمثال أبي عمرو بن مجيد وابن منار وأبي محمد عبد الله بن محمد الرازي وغيرهم . بل إنه يذكر من ذكر أقوال أبي يزيد البسطامي ، ويستشهد بها على أصول الملامتية حتى يخيل للقارى أن أبا يزيد كان واحداً منهم .

والحقيقة أن مذهب الملامتية يمثل نزعة خاصة في التصوف الإسلامي واتجاهها
خاصاً في النظر إلى النفس الإنسانية وأعمالها وتقدير تلك الأعمال ؛ وفي الزهد
ومظاهر ذلك ازهد . وكل ما يصلح أن يكون أساساً لهذه النزعة سواء أكان
من أقوال الملامتية أم من أقوال غيرهم ، وسواء أكان آية قرآنية أم حديثاً نبوياً ،
قد ذكره السلمي على أنه أصل من أصولهم . وسنرى في دراستنا للأصول
الخمس والأربعين التي ذكرت في رسالة الملامتية أنها في الحقيقة فروع لعدد قليل
جداً من لمبادئ العامة التي تعين معالم الطريق الملامتي ويستند مذهبهم في جوهره
إليها ، وأن هذه لمبادئ القليلة هي التي تظهر فيها الخصائص الأساسية لفكرة
اللامتية ، ويتميز فيها الاتجاه الذي يمتاز به رجال هذه الطائفة من غيرهم من
رجال التصوف الآخرين .

مدرسة نيسابور

٥ — نعصر في نيسابور في النصف الثاني من القرن الثالث ثلاثة من كبار
الصوفية أقدمهم يحيى بن معاذ الرازي (المتوفى سنة ٢٥٨) الذي يقول فيه
القشيري : "إبه كان له إسان في الرجاء خصوصاً وكلاء في المعرفة" (١) .
والظاهر أن يحيى - بالرغم من منزلته العالية بين رجال التصوف الأولين
لم يترك أثراً كبيراً في أهل نيسابور لأنه عني بمسائل نظرية في التصوف ،
والذين ورثوا رجال علميون في طريقته : ولأنه ، من ناحية أخرى ، لم يكن
من أهل نيسابور كما كان أبو حفص وحدود القصر الذين انفرد حولها
مواطنوها مع أنهما كما أقل من يحيى بن معاذ درجة .

أما أبو حفص (٢) فقد كان من كورداباد على باب نيسابور في الطريق إلى

(١) الرسالة القشيرية ص ١٦ .

(٢) أبو حفص عمرو بن سام ، وقيل ابن مسلم وابن سلمه . يقول الخطيب القندلي =

بخاري وقد ذكر الهجویری وأبو نعیم أن أستاذه كان عبید الله الأباوردی^(١) وذكر الشعرانی من شیوخه عبد الله المهدی^(٢) — وهو الأباوردی الذی أشار إليه الهجویری وأبو نعیم — وعائیا النصرابادی . وهذا الأخير من نيسابور أيضاً ، ونصراباد حیث فیها . ولكننا لا نعلم شيئاً عن هذين الشيخين : وأغلب الظن أنهما لم تكن لهما شهرة خاصة ولا حظ كبير في حركة التصوف نيسابور ولا في نشأة أبي حفص الملامتية .

وقد كان لأبي حفص منزلة عظيمة في نفوس النيسابوريين والبغداديين على السواء : فإن الخطيب البغدادي يحدثنا أنه : ” لما ورد أبو حفص بغداد اجتمع إليه من كان بها من مشايخ الصوفية وعظموه وعرفوا له قدره ومجده ... ” وقد ذكر الخلدی أنه سمع الجنيد يقول : وقد ذكر عنه أبو حفص النيسابوري ” كان رجلاً من أهل الحقائق ولو رأيت له لاستغنيت : وقد سلك من عور بعيد . ثم قال كان (أي أبو حفص) من أهل العلم بالدين : وأهل حراسان — شیوخهم وأحوالهم وأمورهم وحقائقهم بالغة حداً ”^(٣) ولا بد أن بعض الأفكار المتصلة بالفتوة — لاسيما فكرة التضحية بالنفس وإيثار الغير عليها — قد تسمت إلى رجال المدرسة النيسابورية بطرق لا ندرى الآن تحديدها ، واكتسبت على أيديهم معاني صوفية أخرى ، مما جعل الفتوة في نظرهم مثلاً أعلى في الحياة الروحية كما كانت من قبل مثلاً أعلى في الحياة الاجتماعية . ومما له مفرداً أنت ، نجد فيما نعرفه من تاريخ حياة الملامتية الأول أمثال أبي حفص وحمدون القدر وغيرهما كثيراً

— ” وأخبرنا أحمد بن علي التوزي حدثنا أبو عبد الله محمد بن السلمي قال ” أبو حفص النيسابوري “
اسم عمرو بن سالم ويقال عمرو بن سلمة : قال وهو الأصح . تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢٠ :
قارن طبقات السلمي . مخطوط و ٢٤ ب حيث يذكر السلمي الاسمين ولا يذكر الأصح منهما .
(١) الحلية ج ١٠ ص ٢٢٩ (٢) طبقات الشعراني ج ١ ص ٧٠
(٣) تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٢١

من الأقوال في الفتوة الصوفية التي تخصصوا في فنونها، وسألهم، وسمروا دون
سواهم المبرزين فيها. ففي أبي حفص يقول أبو عبد الرحمن السلمي: "سمعت
عبد الرحمن بن الحسين الصوفي يقول: بلغني أن مشايخ بغداد اجتمعوا عنده
(عند أبي حفص) فسألوه عن الفتوة فقال تكلموا أنتم فإن لكم العبارة واللسان؛
فقال الجنيد: الفتوة إسقاط الرؤية وترك النسبة. فقال أبو حفص ما أحسن
ما قلت: واسكن الفتوة عندى أداء الإنصاف وترك مطالبة الإنصاف. فقال
الجنيد: قوموا يا أصحابنا فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته" (١). وهذا
اعتراف من الجنيد بأسبقية أى حفص في ميدان الفتوة. وإذا قارنا بين عبارتي
الرجلين تبين لنا الفرق بين وجهتي نظرهما في هذه المسألة. فالجنيد يرى الفتوة
في إسقاط الرؤية: أى في عدم المظار إلى الأعمال نظرة اعتبار وتقدير؛ وترك
النسبة، أى إسقاط العلائق والروابط التي تربط الإنسان بأى شئ، أو أى موجود
غير الله. وعلى ذلك فالفتوة عنده هي ازهد الكمال. أما أبو حفص فيرى الفتوة
في أداء ما يراه الصوفي إنصافاً وعدلاً، أى القيم بجميع الواجبات الشرعية
والاجتماعية بدون أن يطالب القائم بها بإنصاف من جانب الشرع أو من جانب
المجتمع: أى أن الفتوة عنده هي التضحية الخالصة.

ومما يؤيد ما ذكرناه أيضاً ما حكاه الخطيب البغدادي من أن أبا حفص لما
أراد الخروج من بغداد شيعه من بها من المشايخ والفتيان: فلما أرادوا أن يرجعوا
قال له بعضهم: دلنا على الفتوة ما هي؛ فقال الفتوة تؤخذ استعمالاً، معاملة لا نطقاً
ومعجبوا من كلامه (٢). أى أن الفتوة نظام أو أسلوب من الحياة يحياها الصوفي
— وهي حياة الملامتية — لا نظرية تشرح ويتحدث عنها.

(١) طلاقات السلمي (مخطوط ٢٤٤ ب) والمسكبة المذكورة في الحاشية ١٠٠ ص ٢٣٠

(٢) تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢٧٢

ومما له مغراء أيضاً أن أبا حفص قد التقى بأحمد بن خضرويه (٢٤٠ هـ) الذي قصده من بلخ وكان كما يقول المترجمون له : " كبيراً في الفتوة " وشهد له أبو حفص عندما قال : " ما رأيت أحداً أعلى همة ولا أصدق حالاً من أحمد بن خضرويه " . ويقول فيه السلمي : " وهو من مذكوري مشايخ حرامان بالفتوة " (١) . وقد كان أحمد من أصحاب أبي تراب النخشي (٢٤٥ هـ) المشهور له بالفتوة أيضاً . ولا شك عندى أن اتصال أبي حفص بهؤلاء المتيين الصوريين قد كان له أثره في تشكيل فكرته الملامتية وتوجيهه وجهة خاصة . وقد تخرج به أعلام النيسابوريين من الملامتية أمثال أبي عثمان الحيري (٢٩٨ هـ) خراجهم وأطوفهم ناعاً : وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني (حولي سنة ٣٠٠ هـ) ومحمود بن محمود المسامري (٣٠٣ هـ) وغيرهم . ومن محبة أحد أو على محمد بن عبد الوهاب الثقفي الذي كان أماً ومفتيه نيسابور (٣٢٨ هـ) وأو على عبد الله بن محمد المعروف بالمرشم (المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ) وأو محمد عبد الله بن محمد الخراز المتوفى حوالي سنة ٣١٠ هـ وغيرهم .

٥ — وأشهر رجال الملامتية على الإطلاق أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة المعروف بالقصار المتوفى سنة ٢٧١ . كان أحد علماء الفقه على مذهب الثوري . وأشهر أساتذته في التصوف اثنان :
الأول سلمان أو سالم الباروسي (٢) الذي كان من كبار مشايخ نيسابور ذوي

(١) الطبقات مخطوط : و ٢١ ب

(٢) هكذا يسميه القشيري (رسالة ص ١٨) وبطاق عليه الشمراني (طبقات ج ١ ص ٨٦) اسم سلام الباروسي عند كلامه عن محفوظ بن محمود بن بوري . وصحيح ما ذهب إليه اسمعاني من أنه أبو الحسن سم بن حسن الباروسي نسبة إلى دروس وهو قريب من نزي نيسابور على ما ذكره أبو عبد الرحمن السلمي في تاريخ الصدوقين وقد من قدماء مشايخ نيسابور ، وكان أستاذ حمدون القصار الأنساب ٥٩ ا

الأنواع يحكى السلمي عن جده أبى عمرو بن نجيد الملامتى أنه قال : ” دخل سالم بن الحسن (الباروسى) على محمد بن كرام^(١) (المتوفى سنة ٢٥٦) فقال له (أى للباروسى) ” كيف رأيت أصحابى ؟ فقال لو كانت الرغبة التى فى بواطنهم على ظواهرهم والزهد الذى على ظواهرهم فى بواطنهم لكانوا رجالات . ثم قال : أرى صلاة كثيرة وصياماً كثيراً وحشوعاً كثيراً ولا أرى عليهم نور الإسلام “

وهذه القصة مفراها فى تاريخنا لرجل من مؤسسى الملامتية لأنها تلقى بعض الضوء على ما كان يعتبر فى ذلك الوقت فرقا بين الزهد الحقيقى والزهد الكاذب أو بين الزهد الملامتى وغيره . نحن نعلم أنه كان من عادة ابن كرام وأصحابه أن يسبوا فى البلاد بلبسوا الجلد المدوغ الممزق وعلى رؤوسهم القلائس البيضاء يعطون فى الأسواق ويروون الحديث . ولما رأى الباروسى مظهرهم أنكروا لأنه رأى فيه معنى الرياء ، وطالب ابن كرام وأصحابه — كما طالب أساتذة الملامتية بلامدنتهم فيما بعد — أن يكون الزهد زهد الباطن لا زهد الظاهر ، وأن تكون الرغبة التى يدعونها فى بواطنهم بادية على ظواهرهم . وألا يقطعوا بكثرة الورع والحشوع والصلاة والصيام . ولا غرامة أن تصح فراسة الباروسى فى رجل كان كرام كان يقنع فى تعليمه بأيمان الإنسان بلسانه دون قلبه

وثانى أساتذة حمدون هو أبو تراب النخشي (٢٤٥ هـ) الذى كان من كبار مشايخ نيسابور ومن اشتهروا فيها بالعلم والزهد والفتوة . ولما كثير من آرائه صدق فى تعاليم تلميذه حمدون لاسيما فى مسائل التوكل والسؤال والنهى عن لبس المرقعة — وفى معنى الصدق والإخلاص وغير ذلك .

ولحمدون شهرة خاصة من بين مشايخ نيسابور وهى أنه المؤسس الحقيقى الأول لمذهب الملامتية بها : أو على الأقل أنه نصح على أنه مؤسسها . فالسلمي

(١) فى الأنساب ابن كدام بالدال وهو تحريف

يصفه بأنه "شيخ الملامتية بنيسابور ، ومنه انتشر مذهب الملامة" (١) ، وكذلك يردد هذه العبارة القشيري في رسالته والشعراني في طبقاته : وإن كان أتباع حمدون لا يسمون عادة باسم الملامتية بل باسم الحمدونية أو القصارية (٢) .

وقد أشرنا إلى صلة أنى حفص بأصحاب الفتوة الصوفية داخل خراسان وخارجها وإلى منزلته الخاصة بها : ولكننا نجد أن صلة حمدون بالفتيان من الصوفية وغيرهم أكد وأشد . كان بنيسابور فتیان من غير الصوفية في زمن حمدون من غيرك ، وكانت لهم هيئات أو جماعات لا تكاد نعرف من أمرها شيئاً . وكان يطلق على الفتى منهم اسم "العيار" أو الشاطر أحياناً (٣) . وكان الاتصال موجوداً بين هؤلاء الفتیان وبين رجال الملامتية : بدليل القصة التي ذكرها الهجویری ومريد الدين العطار (٤) وهي مما يلقى بعض الضوء على سيرة حمدون القصار ومن اتصل به من هؤلاء الفتیان . قال حمدون : "كنت أسير يوماً في حى من بنيسابور فلقيت نوحاً العيار أحد المعروفين بالفتوة ، وكان على رأس الشطار بنيسابور فقلت له يا نوح ما الفتوة ؟ فقال : فتوى أم فتوتك ؟ فقلت : صف الاثنين : فقال : "أخلعُ القباء وألبس الخرقه وأعمل الأعمال التي تليق بهذا الثوب لعل أصبح صوفياً وأقلع عن المعاصي لما أنعم به من الحياة من الله . ولكنك تخلع الخرقه لكيلا يخدمك الناس وينخدعوا بك . فتوتى في اتباع ظاهر الشرع : أما فتوتك ففي تلبية نداء القلب " . وهذا بعينه هو الأساس الذي بنى عليه الملامتية مذهبهم وسلوكهم : خلع الخرقه وكل مظهر

(١) طبقات الصوفية و ١٢٦

(٢) راجع كشف المحجوب ترجمة نيكلسون ص ١٨٣

(٣) والعيار من أسماء الأسد ويطلق على الشجاع "والشاطر من أعيا أهله حبناً" (القاموس المحيط) .

(٤) كشف المحجوب ص ١٨٣ : وتذكره الأولياء ج ١ ص ٣٣٤

يرمر به إلى الورع والتقوى ، وتلبيةً نداء القلب ، وإخلاص المعاملة مع الله .
فنوح الفتى يود لو ابس خرقة الصوفي لتحول بينه وبين إتيانه ما لا يليق بها
من الأعمال وتحمله على فعل ما يتمشى مع ظاهر الشرع : وحدون الملامتى
يخلع عن يديه ثوب الصوفية ليحول بين نفسه وبين الرياء ، ويخاض لنداء قلبه
المتصل بالله ليحول بين نفسه وبين ما لا يليق في جانب الله . وإذا كانت الفتوة
بمعناها العام هى المروءة والرجولة والأبشار المحض ، فهذه معان نجدها متحققة في
حدود القصار أكثر منها في زميله أنى حفص . ولبس أدل على ذلك من
العبارات الماثورة عنه في رسالة السلمى ورسالة القشيرى وما أورده له مؤلفو
الطبقات . فمن الفتوة عنده ألا يظهر الإنسان العجب والكبر ، ومنها غض
الطرف عن مواطن التقصير في الغير ؛ ومنها الأيثار والاعتراف بالتقصير والتواضع
والتماس العاذر عند رؤية القبيح إذا صدر عن الغير . وهذه كلها شديدة
الاتصال بمعانى الفتوة ، ومنها يتألف عدد كبير من أصول تعليم الملامتية .

ليس من غير المحتمل إذن بعد الذى ذكرناه عن مشايخ مدرستى بلخ
ونيسابور أن يكون نظام الفتوة الذى كان لا شك سائداً في خراسان ، والفتوة
الصوفية التى كانت قد ظهرت في العراق ، قد مهدا الطريق لظهور المذهب الملامتى
ولعبا دوراً هاماً في تشكيله ؛ وإن كننا لا نستطيع الآن الجزم بشيء في
تكييف ذلك التأثير أو تحديد مداه . وقد أشرت من قبل إلى أن عدداً كبيراً
من الصوفية — وأضيف هنا والملامتية أيضاً — كان ممن تفتى وعاشر الفتيان
قبل دخوله في الطريق الصوفى أو الملامتى : نذكر من هؤلاء على سبيل المثال
يشقيقا البلخى^(١)

٦ — ولكننا لا نستطيع أن نضع حداً فاصلاً بين نشأة مذهب الملامتية

على يدى أنى حفص وحدون القصار ، وبين تطوره على أيدي أتباعهما الكثيرين وما أضافوه إليه : فقد كان السكل من هذين الشيخين تلامذة ظهر أثرهم في نيسابور وخارجها ، وكان لهم الفصل في إيصال تلك المعاني الأولية التي تألفت منها فكرة الملامة الساذجة إلى صورة المذهب الكامل . فمن أكبر أتباع أنى حفص النيسابورى أبو عثمان الحيرى (٢٩٨) أكثر شيوخ الملامية أتباعاً وأبعدهم أثراً . يقول أبو نعيم إنه كان رازى المولد ، خرج مع شاه الكرماني في زيارة أبي حفص بنيسابور فقبله أبو حفص وزوجه ابنته . وأقام أبو عثمان عنده وتخرج به . ولما مات دفن بمقبرة الحيرة عند قبر أستاذه

ويظهر أن أبا عثمان كان أكثر علماً وأوسع أفقاً من أستاذه أنى حفص ، وإن كان أقل منه حالاً . وقد وافق أستاذه في بعض مذهب إليه وخالفه في بعض ، وانفرد بأقوال نجد صداها واضحا في تعاليم الملامية . ثم هو من ناحية أخرى يشاطر وحدون القصار بعض آرائه ، وإن لم تثبت عندنا صحبته له

ومن المبادئ الأساسية التي صدر عنها في مذهبه الملامية أن العالم شر لا خير فيه — وهو في هذا يتفق مع وحدون القصار : ولذلك يوجب على الملامية التزام الحزن والسكند ورؤية التقصير في جميع أعماله مهما حيل إليه أنه جود فيها ، ويلزمه باتهامه نفسه دائماً بذلك التقصير . وقد كان ذلك سبباً دعا بعض الصوفية كآبى بكر الواسطى (المتوفى حوالى سنة ٣٢٠ هـ) إلى وصف مذهب أنى عثمان بأنه مذهب مجوسى . قيل إنه لما دخل الواسطى نيسابور سأل أصحاب أنى عثمان : لماذا كان يأمركم شيخكم ؟ فقالوا كان يأمرنا بالطاعات ورؤية التقصير فيها . فقال : أمركم بالجوسية المحضة : هلا أمركم بالغبية عنها رؤية منشئها ومجريها ؟^(١)

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٢ : وبروى السكلازى نفس القصة داكراً أما بكر الواسطى (لا الواسطى) . التعرف ص ٧٠ .

وفي هذا المعنى نفسه يقول أبو عثمان : " لا يرى أحد عيب نفسه وهو يستحسن من نفسه شيئاً ؛ وإنما يرى عيوب نفسه من تهمها في جميع الأحوال " (١) .
وإذا كانت الدنيا شرّاً محضاً يجب التخلص منه فالزهد فيها أول ما يُبَازَر به لملئها ثم نفسه : ولذلك كان أبو عثمان يرى وجوب الزهد المطلق في كل شيء : ويعتبر الزهد في الحرام مريضة ، وفي المباح فضيلة وفي الحلال قربة إلى الله (٢) .
وكان يرى أن الإيمان الكامل لا يتم للراحل حتى يستوى عنده المنع والعطاء والعز والذل : وهذا مقام لا يتحقق إلا لمن زهد في الدنيا زهداً مطلقاً .

وما يتمشى مع هذه النعمة الحزينة — نعمة التشاؤم — التي تغني بها أبو عثمان وضعه مذهباً كاملاً في العبودية ووصفه الطريق التي تحقق معاني العبودية لأتباعه . يقول محمد بن الفضل البلخي (٣١٩ هـ) " إن الله تعالى زين أنا عثمان بفنون العبودية وأمره للناس ليعلمهم آداب العبودية " (٣) . وطريق العبودية لله هو التخلص من استعباد النفس وشهواتها وصفات العجب والكبر والكبر . ولهذا يقول أبو عثمان : " الخوف من الله يوصلك إلى الله ، والكبر والعجب في نفسك يقطعك عن الله " (٤) . ومن العبودية ترك كل الأمور إلى الله والتفويض فيها . وفي ذلك يقول أبو عثمان : " التفويض ردٌ على ما جهلت إلى عالمه ، والتفويض مقدمة الرضا ، والرضا باب الله الأعظم " (٥) . ومن العبودية التواضع لله والافتقار إليه والخوف منه والرجاء فيه : وكل هذه صفات يدعو إليها أبو عثمان : ويتخذها موضوعات لدروس وعظه الذي اشتهر به .
والناظر فيها يرى فيها أثراً ظاهراً لعاملين مهمين :

(١) طبقات الشعرائي ج ١ ص ٧٤ (٢) طبقات السلي و ٣٧ -

(٣) حلية الأولياء ج ١٠ ص ٢٤٤

(٤) طبقات السلي و ٣٧ والحلية ج ١٠ ص ٢٤٥

(٥) نفس المرجع

أولها فكرة "الفتوة" التي أخذت في اصطلاح هذا الرجل معنى "العبودية": فالفتى الذي اتخذ التصحية بالنفس وإيثار الغير عليها مثاله الأعلى ، هو الملامتى الذى استكمل كل صفات العبودية وتحقق بها فأصبح لا يرى لنفسه خيراً ، وأدام اتهامها على كل ما ظهر منها . وافتى الكامل هو العبد الكامل المضى بنفسه المؤثر لله وحده .

العامل الثانى هو ما وصفه "الواسطى" بالحوسية : وليس من المستبعد أن يكون التشوُّم الزرادشتى والهندي قد وجد طريقه إلى بعض صوفية خراسان وإلى البيئة الثقافية التي عاش فيها أبو عثمان الحيرى . بل ليس هناك من شك فى أن نظرة أبي عثمان خاصة ، واللامتية عامة ، إلى النفس الإنسانية إنما هى نظرة رجال متشائمين تحمل طابعاً غير إسلامى .

٧ — وإذا صنفنا شيوخ الملامتية فى طبقت ، كان أبو حفص وحمدون القصار وأبو عثمان الحيرى أشهر رجال الطبقة الأولى التي انتهت حوالى سنة ٣٠٠ بعد ذلك تأتى الطبقة الثانية التي تتألف من أتباع وأصحاب أبي جهم وحده ، أو حمدون القصار وحده ، أو أبي حفص وحمدون وأبي عثمان جميعاً . وليس من بين رجال هذه الطبقة من يستحق الذكر سوى محمود بن محمود النيسابورى الذى سبب أبا جهم وحمدونا وأبا عثمان : وأبى محمد المرتضى الذى سبب أبا حفص وأبا عثمان ، ثم ذهب إلى بغداد وسبب بها الجنيد : وأبى على الثقفى الذى سبب أبا حفص وحمدونا وعلياً النضرى : وأبى الحسين محمد بن سعد الوراق ، وأبى عبد الله محمد بن منازل النيسابورى . وأشهر هذه الطبقة على الإطلاق هو هذا الأخير : فقد كان أخصّ أتباع حمدون القصار ، وكان له الفضل فى نشر المذهب الملامتى الذى وضعه أستاذه بالإضافة إلى بعض الاتجاهات الخاصة التي انفرد بها .

ويختلف رجال هذه الطبقة في أقدارهم وفي مدى أخذهم بفكرة الملامة التي تلقوها عن شيوخهم . فبينما نجد محفوظ بن محمود أمةً على تعاليم أبي عثمان : يرى طريق الخلاص في اتهام النفس الدائم فيقول : " من أراد أن يبصر طريق رشده ، فليتهم نفسه في الموافقات فصلاً عن المخالفات " (١) ، نجد أبا الحسين الوراق (حوالي سنة ٣٢٠) يمثل الصوف السني الذي يرى طريق الخلاص في استقامة الدين واتباع السنة والفناء عن النفس والخلق ليحيا الإنسان بمشاهدة الخيرات والمثلن الإلهية (٢) .

على أن تعاليم الملامية لم تعد بعد انتهاء القرن الثالث قصراً على مدرسة ببساور ؛ بل تجاوزتها إلى أجزاء أخرى من العالم الإسلامي بفضل أتباع رجال الملامية الأوائل ، وكثير من شيوخ خراسان الذين كان لهم اتصال دائم بهم . فقد رحل عن هذه البلاد — لا سيما إلى بغداد التي كان على رأس مدرستها الجفريد — عدد غير قليل من هؤلاء المشايخ ، منهم أبو عمرو محمد بن إبراهيم الزجاجي الذي توفي سنة ٣٤٨ ، وأبو عبد الله محمد بن عبد الله الرازي المعروف بالشعراني النيسابوري المتوفى سنة ٣٥٣ ؛ وأبو بكر محمد بن أحمد بن جعفر الميسابوري المتوفى سنة ٣٦٠ ، وأبو الحسين علي بن بندار الذي صحب أبا عثمان ومحموطاً وبعض شيوخ مصر و بغداد (توفي سنة ٣٥٠) ، وأبو عبد الله محمد ابن محمد الروغندي الذي كان من كبار مشايخ طوس (توفي سنة ٣٥٠) ، ومحمد ابن علي النسوي المعروف بابن عليان الذي كان من كبار مشايخ نسا وأجلة أصحاب أبي عثمان ، وأبو الحسن علي بن أحمد بن سهل البوشنجي (المتوفى سنة ٣٤٨)

(١) طبقات السلي و ٦١ — (٢) راجع طبقات السلي و ١٦٨

(٢) يورده أبو عيم والسلي أحياناً بالسين المهملة ، والصحيح البوشنجي بالسين

المعجمة نسبة إلى بوشنج الله على سبيله فراسخ من هراة : قارن السمعاني و ٩٥

وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر آبادي (المتوفى سنة ٣٦٩) ، وأبو عمرو اسماعيل ابن نجيد السلمي الذي توفي بمكة سنة ٣٦٦ وغيرهم .

وقد كانت نيسابور إلى ذلك العهد من أكبر مراكز التصوف في العالم الإسلامي ، يخرج منها أبنائها لزيارة مشايخ بغداد أو للحج أو المحورة بمكة ، ويؤمنها الصوفية من كل مكان ممن هم أو ليس لهم صلة بالمذهب الملامتي . فقد قسدهم مثلاً أبو عثمان سعد بن سلام المغربي المتوفى سنة ٣٧٣ الذي كان من أصحاب أبي عمرو الزجاجي ، وأبو يعقوب إسحق بن محمد الهرجوري من أصحاب أبي عمرو المكي والجنيد — توفي سنة ٣٣٠ ، وأبو بكر الطمشتاني^(١) المتوفى سنة ٣٤٠ ، وأبو العباس أحمد بن محمد الديموري المتوفى بسمرقند حوالي سنة ٣٤٠ .

٨ — ولما تقدم الزمن باللامتية ، وظهرت الطبقة الثالثة من رجالها ، تلازمة الطبقة الثانية تحدت فكرة الملامة واتخذ المذهب الملامتي الصورة النهائية التي تنطبق عليها التعريفات الموضوعة له أكثر من انطباقها على الدور الأولى . وقد كانت الفكرة الأصلية في المذهب الملامتي كما أوضحها حمدون القصار وتلميذه ابن منازل الحرب الدائمة ضد النفس ورعوناتها وريثاتها ، والعمل على كتمان حسناتها . فعلى أتباع الملامتية المتأخرون — مثل محمد بن أحمد بن حمدون الفراء المتوفى سنة ٣٧٠ — وكان من أصحاب أبي علي التقي وأتباع ابن منزل — في تفسير هذا المبدأ ونظميته . فبعد أن كان مبدأ سامياً صرفاً يدعو إلى إخفاء الحسنات ، اتخذ على أيدي هؤلاء اتجاهًا إيجابياً : يطالب أهل الملامة

(١) قال شارح الرسالة لفشيرية " قال جماعة وأمه الطيمسني " بمنح المهمة وكسـر الميم وإسكان الهمزة نسبة إلى طيمس قرية من قرى ماربدان فاشته على الكتاب : شرح الرسالة ج ٢ ص ٨

مريدتهم بتعمد الخالعة والظهور في الدس بالمظهر التي تثير لومهم وتوجب عليهم
سخطهم وازدراءهم . وأصبح هذا في نظر الملامتية طريقاً من طرق تقويم
النفس وتأديبها وتعريفها قدرها : وصار هذا المعنى جزءاً من مفهوم
المذهب الملامتي .

وهكذا مضى الملامتية في غلوهم حتى وقعوا في العصور الحديثة — في تركيا
خاصة — في نوع من الأبحية اتضح فيه كل فرق بين الحس والقبيح والخير
والشر . ولكن لا نعرف صفة تاريخية — إلا في مجرد الاسم — بين هؤلاء
اللامتية المستهترين وبين أتباع الملامتية الذين صورهم السلي في رسالة بذلك
الصورة الرائعة .

تحليل نقدي لأصول الملامتية

١ — أول ما يسترعى نظر القارئ لرسالة ملامتية أمها رسالته علمية أكثر
مها نظرية : وب من السهل عليه أن يستخلص تعاليم الملامتية وقواعد طريقهم
وآدابهم في العادات والمعاملات أكثر مما يستخلص الأسس النظرية الذي
تستند إليه هذه الآداب والقواعد . وبدا تكاملاً بين الأسس النظرية للمذهب
اللامتي كان ذلك محض استنتاج من جانبها ، بينما على ما لمناه من روح عامة
انصرفت بها تعاليم الملامتية وأقوالهم .

أما ما يسميه السلي بالأصول — التي ذكر منها خمسة وأربعين — وبها
لا تعدو لآداب والصفات الأساسية التي يطالب بها الملامتية أنفسهم ومريدتهم
معتمدين في ذلك — على حسب كلاء المؤاف — على أصل من الكتاب
أو السنة أو قول مشهورى رجالهم أو رجال الصوفية . وقد تناول الرسالة مسائل
المذهب الملامتي من الناحية الخطرية ، إلا إذا استثنينا ماورد فيها عن النفس والروح

والقلب والسر، وعن حال الترقى الصوفى من كل واحد من هذه إلى الآخر، وما ورد فيها عن ذكر اللسان والقلب والسر والروح وآفات كل منها.

ويخيل إلى أن الأساس النظرى العام الذى يقوم عليه المذهب الملامتى هو التشاؤم الذى نظره شيوخ هذه الفرقة إلى النفس الإنسانية وبنوا عليه مذهباً كاملاً فى تذليلها وتحقيرها ولومها واتهامها وحرمانها من كل ما ينسب إليها من علم أو عمل أو حال أو عبادة وهى وجهة نظر قد يكون للبيئة الزرادشتية فى فارس أثر فيها : وهى المبدأ الذى أوحى إلى رجال الملامتية بكل ما ذكروه من أقوال وما وضعوه من قواعد . وهناك أساس نظرى آخر غير مستقل تماماً عن الأساس السابق : وهذا هو فكرة الفتوة التى اعتقد أنها — وبم يتعلق باللامتية — كانت فارسية أيضاً . فالنفس التى دعاهم تشاؤمهم إلى تحقيرها وإذلالها وإدانة اتهامها ، يجب التصحية بها فى سبيل الله أولاً ، وسبيل الغير ثانياً ، وفى التصحية بالنفس والانتصار التام عليها يتحقق معنى الإيتار الخفض الذى هو أخفض صفة الفتوة . ويظهر معنى الفتوة بكل وضوح فى كثير من قواعد الملامتية ودأبهم المسماة بالأصول : سواء منها ما كان متصلاً بمعاملة الله — وهى الفتوة الصوفية — أو الفتوة الملامية — التى يظهر فيها الإيتار لله ، وما كان متصلاً بمعاملة الخلق — وهى الفتوة الاجتماعية . ويظهر فى الحالتين إنكار الذات .

وإلى هذين الأصلين يمكننا أن نرد جميع "الأصول" ، التى ذكرها السلمى لعلامتية بطريق مباشر أو غير مباشر . وعنهما صدر كلام الملامتية فى المسائل الرئيسية الآتية :

(١) كلامهم فى النفس وشريتها وصلتها بالقلب والسر .

(٢) كلامهم فى محاربة النفس وظواهرها وخاصة الرياء والعجب والشهرة ؛

وما يتصل بهذه الصفات من مسائل متعلقة بالحياة الصوفية كمسألة الزمى والدعوى

الصومية والأحوال والسماع والفقر والتوكل ؛ أو مسائل أخلاقية كمسألة أفعال العبد وإرادته ومعاني الحرية والعبودية ، أو مسائل ثالوجية كمسألة الشرك ؛ أو مسائل تتعلق بالحياة العملية كالسبب والقعود للناس في الوعظ والتذكير . ومن أفعالهم في هذه المسائل كلها تقايف آداب الطريق الملامتي عندهم .

(٣) كلامهم في طرق محاربة النفس وظواهرها التي أهمها الزجر والبغض والتائب والانتقام وكل ما يمكن وضعه تحت العنوايف العام الذي يطلقون اسم " الملامة " عليه .

(٤) كلامهم في الغاية من الطريق وهي التحقق في مقدم الإخلاص

فلسفة الملامتية في النفس

٢ - يستعمل السامع في رسالة الملامتية كلمات الروح والسر والقلب والنفس والطبع ويرتبها على هذا النحو من حيث الأفضلية بينها : ولكنه لا يحدد مفهومات هذه الألفاظ ولا يشير إلى وظيفة مدلول كل منها بالدقة كما فعل تلميذه وخلفه أو القاسم القشيري . فهو يضع " الروح " في أعلى القائمة في الموضع الذي يضع فيه القشيري " السر " . ولكن بعض أقوال الملامتية أنفسهم يشير إلى أن " السر " أفضل هذه القوى جميعها من حيث إنه محل المشاهدة ، وهذا يتفق مع ما يقوله القشيري .

ولا بد من إيضاح معاني هذه الألفاظ لكي نعرف على وجه التقريب " النفس " التي يدعو الصوفية عامة واللامتية خاصة إلى محاربتها واتهامها والتصحية بها . أم ، النفس فتطلق في جملة ما تطلق عليه على اللطيفة المودعة في القلب الجسماني التي هي محل الأخلاق المذمومة والأفعال القبيحة في مقابلة الروح التي هي لطيفة مودعة في القلب الجسماني أيضاً ولكنها محل الأخلاق الحمودة

والأفعال الحسنة : وفي مقابلة القلب والسر اللذين هما لطيفتان أحريان مودعتان في ذلك المجموع الذي نسميه إنسانا . فالإنسان بهذا المعنى مجموع قوى مستخر بعضها لبعض ، لكل منها وظيفة خاصة ، كما أن الجسم الإنساني كلٌّ في مجموعه كثير بقواه الجسمية وحواشه التي لكل منها وظيفة الخاصة . وقد أجمع الصوفية على أن الروح مبدأ الحياة ، وأن النفس مبدأ الشهوات ، والقلب مركز المعرفة ، والسر مركز المشاهدة أو الشهود : أو كما يقال : حياء : النفس مبدأ الشهوات والأفعال المدمومة ، والروح مبدأ الحياة والأفعال المحمودة ، والقلب محل العلم ، والقلب محل المعرفة والمحبة الصالحة ، وتسكنه إن مال إلى النفس انصف بصفتها ، وإن مال إلى الروح انصف بصفاتها : فهو متقلب بينهما . أما السر فهو محل مشاهدة التي ليس لواحدة من القوى السابقة اطلاع عليها . وقد يتكلم الصوفية أيضا عن سر السر أي السر المودع في اطمية السر . وهذا السر لا يطع عليه إلا الله .

ويرتب القشيري هذه القوى بحسب لطافتها ومصدرها على النحو الآتي :
السر ثم الروح ثم القلب ثم النفس^(١) : ويرتبا السلي على نحو آخر هو الروح ثم السر ثم القلب ثم النفس : ويجعل الترقى أصوب في الأحوال من حال النفس إلى حال القلب من غير أن يشعر الطمع بذلك : ومن حال القلب إلى حال السر من غير أن يشعر النفس ، ومن حال السر إلى حال الروح من غير أن يشعر القلب . فإذا وصل السالك إلى حال الروح حصلت له المكاشفة والمشاهدة^(٢) .
والنفس عند بعض الصوفية تعرف بـ " حر " وهو أنها سم السكك ما هو معلول (أي ذو علة ومعناها الصفة الدائمة)^(٣) من أوصاف العبد ومدموم من

(١) رسالة القشيري ص ٤٤ — ٤٥ . (٢) رسالة اللاتنية ص ٨٢ .

(٣) شرح الأنصاري على الرسالة القشيرية ج ٢ ص ١٠٤

أعماله وأخلاقه ، سواء في ذلك ما اكتسبه العبد من انصاحي أو ما كان في طبعه من صفات ذميمة كالكبر والغضب والحقد وقلة الاحتمال ونحو ذلك مما ينتفي عن العبد بالمجاهدة والمنازلة .

وسواء عرفوا النفس بأنها قوة أو لطيفة تصدر عنها الشرور والآثام ، أو بأنها مجموعة تلك الشرور والآثام ، فهي لا شك عندهم العدو الأكبر الذي يجب على الصوفي منارته ، والشر المستطير الذي يجب عليه محوه . وهذا قدر مشترك بين الصوفية جميعاً : إذ الكل مجمعون على أن النفس مصدر الآثام لأنها مصدر الشهوة والرغبة ، وعلى أن جهادها عن طريق الحياة الصوفية هو الجهاد الأكبر . ورتما كان أصلهم في ذلك ما ورد في القرآن والحديث من ذم النفس في مثل قوله تعالى : " إنا النفس لأماراة بالسوء " : وقوله عليه السلام : " أعدى أعدى نفسي التي بين جنبيك " . ولكن الملامتية بالغوا في هذه الفكرة — تحت تأثير عام غير إسلامي فيما أعتقد — مبالغة تجاوزت المقول في كثير من الأحيان : فاعتبروا النفس شراً محضاً ، ونظروا إلى جميع أعمالها نظرة امتنان واتهام ، وعدوا مجرد توهمها صدور شيء حسن عنها ، أو توهمها استحقاق قدر على أعمالها صراً من ضروب الشرك الخفي ، لأن ذلك في اعتقادهم تعظيم الفعل غير فعل الله . وأبست طريقتهم التي سموها بطريقة اللامة سوى سلسلة من التعاليم يراد بها القضاء على النفس وجميع مظاهرها .

فالنفس ليست — في نظر الملامتية — مقابلة لروح فحسب من حيث إنها مصدر الشر والروح مصدر الخير — بل هي مقابلة لله من حيث إن رؤية أعمالها وتعظيمها والارتكان إليها بمثابة الإشراك بالله .

وتبين قيمة تصنيف القوى النفسية عند الملامتية — كما ذكرها السلمي — فيما رتبوا عليه من النتائج المتصلة بمعرفة الله أو مشاهدته أو غير ذلك من المقامات

الصوفية . فإذا كانت الروح عندهم محل المشاهدة — بدلا من السر عند القشيري — والمشاهدة حالة خاصة بين العبد وربّه ، اعتبر اطلاع السر على تلك المشاهدة نوعاً من الرياء . وذلك لأن المشاهدة لا تكون إلا لأفضل قوة في الإنسان : فإذا اطّعت عليها قوة أخرى دونها في المرتبة لم تكن المشاهدة حاصلة . وكذلك الحال في القوى الأخرى إذا اطّعت قوة منها على أعمال القوة التي هي موقوفة في المرتبة ، كالقلب إذا اطّلع على أعمال السر ، كالنفس إذا اطّعت على أعمال القلب .

هذا من حيث اطلاع بعض القوى الإنسانية على وظيفة أو عمل المعض الآخر : فقد هم الملامتية هذه القوى على أنها منزلة تماماً تقوم كل واحدة منها — بل ويجب أن تقوم كل منها — بوظيفتها مستقلة تماماً عن الأخرى . وإذا جاوزت إحداها حدودها واطّعت على ما يقوم به غيرها ، شاب ذلك من إخلاصها وأوقع صاحبها في الرياء . أما إطلاع الملامتية غيره على فعله وحاله ، أى إظهار ذلك له عن قصد ، فهو أدخل في باب الرياء من سابقه ، وهو في نظر الملامتية من رعوته الطبع واسب الشيطان^(١) . وهذا هو السر في أنهم حاربوا كل المظاهر المنبئة عن الأحوال والأفعال : فأسكروا لبس المرقعات ، واستفبحوا السماع والتواجد فيه ، وأخفوا السكرامات وكرهوا القعود للناس للتدكير والوعظ وما أشبه ذلك من أسباب الإعلان عن الحال .

٣ — وبظهر أثر تصنيف الملامتية للقوى الإنسانية من ناحية أخرى في كلامهم في "الذكر" : فقد عدوا منه أربعة أنواع : ذكر اللسان ، وهو ذكر الجوارح ، وذكر القلب ، وذكر السر ، وذكر الروح . وقالوا إذا صدق ذكر الروح سكّت السر والقلب واللسان عن الذكر ؛ وهنا تحصل المشاهدة في مقام

الجمع أو مقام الفناء على حد قول الصوفية . وإذا صح ذكر السر سكنت القلب واللسان : وهذا مقام الهيبة . وإذا صح ذكر القلب سكنت اللسان : وذكر القلب هو ذكر الآلاء والنعماء . وإذا غفل القلب عن الذكر ذكر اللسان ، وذلك أدنى مراتب الذكر وهو ذكر العامة .

ثم ذكروا الكل واحد من هذه الأدكار آفة ، وآفة ذكر كل قوة اطلاع القوة التي دونها في الممرلة على ذكره^(١) . فذكر الروح هو ذكر الذات الإلهية في مقام المشاهدة : وذكر السر هو ذكر الصفات في مقام الهيبة والجلال : وذكر القلب هو ذكر أثر الصفات المعبر عنه بالآلاء والنعماء وذلك في مقام المعرفة : وذكر النفس هو الذكر باللسان . فإذا اطلع السر على ذكر الروح أفسد المشاهدة لأن المشاهدة الصادقة تقتضي وعاء من الفناء في الله ؛ وإذا اطلع السر على ذكر الروح حصلت حالة الهيبة وهي منافية للتحقق بالفناء الكامل من حيث إن حصولها يقتضي وجوداً وبقية للعبد الذي يشعر بها ، وهذا مناف لحالة الفناء . وكذلك إذا اطلع القلب على ذكر السر أفسده ، لأن القلب يذكر آلاء الله ونعماءه ، وذكر الآلاء والنعماء يتنافى مع مقام الهيبة ، لأن مقام الهيبة مقام قرب من الله ومقام ذكر الآلاء مقام بعد منه . أما ذكر النفس فالمراد به ذكر اللسان طامباً للتوابع أو العوض وهو أدنى درجات الذكر عندهم ، فإذا احتلط بذكر القلب أفسده ، لأنه يحول دون رؤية آلاء الله ونعمائه خالصة من الله الذي عن بآلائه ونعمائه على العبد في غير مقابل أو عوض .

محاربة الرياء

٤ — ظهر مما ذكرناه عن نظرة الملامتية إلى النفس ومنزاتها، أن لهم هدفاً

(١) راجع تفصيل ذلك في رسالة الملامتية : الأصل التاسع من ٨٦ وقارن عوارف المعارف للسهروردي ج ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ على هامش الإحياء .

واحداً يرمون إليه وهو صدق الله ملة مع الله : ذلك الصدق الذي لا يتحقق إلا
بتصحيح الأحوال والمقامات ، والذي لا يتم إلا إذا امتحى كل أثر — ظاهر أو
خفي — من آثار الرياء . ولذلك اطوى ذلك الأصل من أصولهم على معظم تعاليمهم
وكان بمثابة حجر الزاوية في بناء مذهبهم .

وإذا ذكر الرياء ذكر الإخلاص الذي هو ضده ، لأن التخلص من الرياء
شرط من شروط الإخلاص . ولكن الملامية لم يتكاهنوا في الإخلاص —
وهو هدفهم الإيجابي — مثل ما تكلموا في محاربة الرياء وهي الوسيلة إلى ذلك
الهدف . فقد حملتهم نظريتهم المتشائمة في النفس إلى إعلان حرب لا هوادة فيها
ضد أحسن صفة من صفاتها وهي الرياء الذي اتخذوا " الملامة " وسيلة إلى محو
وإذا فهم الإخلاص على أنه إفراد الحق سبحانه بالطاعة ، " والتقرب إليه
سبحانه دون شيء آخر من تصنع الخلق أو اكتساب الخدمة عند الناس أو محبة
مدح من الخلق " ؛ أو أنه " تسمية النفس عن ملاحظة الخلقين " (١) أو عبارة
أدق إذا فهمناه على أنه التحقق بالعبودية الكاملة لله دون غيره ، وبهذه
" الصدق " على أنه التحرر من تقدير النفس والمضرب إليها بين الاعتراف والتعظيم ،
أدركنا أن الملامية المخلص هو الذي لا رياء له ، ولامتى الصادق هو الذي
لا عجب له ؛ وأدركنا مداغة الملامية في تطهير النفس من أدراكها بين الصفتين
الحائلتين دون الوصول إلى درجة العبودية الكاملة التي هي درجة القرب .

وقد يقال إن إنكار الرياء من التعاليم الإسلامية الصحيحة ، وإن الإخلاص
والصدق من الصفات التي دعا الإسلام إليها ، وأنض فيهم الصوفية جميعاً ، حراسيون
وعراقيون ومصريون وساميون . وقد يقال كذلك إن الملامية أنفسهم يرجعون
مذهبهم إلى نسس إسلامية محضة حيث يقول شيخ من أكبر شيوخهم . وقد

سئل عن معنى الملامة : ” هي التزام ما وصفت ” خلق الإنسان من عجل “ :
 ” إن النفس لأماره بالسوء “ : ” وكان الإنسان عجولاً “ : ” إن الإنسان لربه
 لسكران “ : ” إن الإنسان خلق هلوعاً “ . أيمدح من كان بهذه الأوصاف أم
 يذم ؟ ” (١) . قد يقال كل ذلك ويتساءل القائل عن الصفة أو الصفات التي
 امتاز بها مذهب الملامية من غيره ، وعن النواحي التي تعتبر غير إسلامية في
 مذهبه . وجوابنا على ذلك أن الاتجاه الملامي في التصوف لا يتميز عن غيره
 من الاتجاهات الأخرى إلا في الأمور الآتية :

(أولاً) في جملته : أي من حيث هو مذهب له وحدة خاصة وصبغة معينة
 لا في تفاصيل المسائل الواردة فيه : وإلا فالرياء والإخلاص والصدق والعبودية
 وما إلى ذلك معان تراها عند الصوفية على اختلاف طبقاتهم فالذي يمتاز به
 المذهب الملامي هو تأليف وحدة منسجمة من هذه المعاني التي لا توجد في
 مذاهب غير الملامية إلا في صور فردية غير ملتزمة ، ثم محاولة تطبيق هذه
 المعاني وتحقيقها في الحياة العملية . ولا أدري لغير الملامية نظاماً محكماً منسجماً
 يرمي إلى إنكار الذات ومحو آثار النفس كنظامهم .

(ثانياً) فيما فهمه الملامية في المعطلحات الصوفية من معان سلبية وهذه
 النواحي السلبية هي المقصودة في الطريق الملامي لأنها موضع الجاهدة والمجربة .
 أما المعاني الإيجابية فأمور يلقبها الله في القلب بإلقاء على سبيل المنة والفضل .
 فاللامية لا يكتسب الإخلاص أو الصدق في طريقه ، لأن الإخلاص والصدق
 صفتان يمنحهما الله للسالك إليه إذا أزال هو مجاهدته ورياضته عوائق الإخلاص
 والصدق : أي إذا داوم على اتهم نفسه وعلى محاربة ريائه وعجبه .

(ثالثاً) في تلك النظرة السوداء التي نظروا إلى النفس من حلالها ،
 وأنكروا عليها كل حسنة من حسناتها ، وسلبوها وجودها الحقيقي وإرادتها

وعلمها ، وحرموها من كل لذة حتى لذة الطاعات ، ومن كل فكرة حتى فكرة حب الله أو القرب منه ، وحسبوا جدرة بكل شر وإثم وقبح . وهذه نظرة لا أشك في أنها غير إسلامية .

ويجب ألا نفهم الرياء الملامى بالمعنى الضيق المؤلف : أى أنه إظهار غير ما يبطنه الإنسان ، بل الرياء عند الملامى إظهار غير الحقيقة . والحقيقة عنده معناها أن كل عمل هو لله ، وكل إرادة هي لله . وإذن فادعاء الإنسان لنفسه عملاً أو إرادة رياء محض . ولذلك لا يخلص العمل أو الحال عنده إذا دخل فيه عنصر الاختيار : وإنما يخلصان إذا أجراها الله على العبد من غير اختيار منه ، وأسقط رؤيته ورؤية الناظرين إليهما . والصادقون في نظر الملامية هم الذين تركوا الاختيار ودعوى الأعمال والأحوال . وهذا هو تكميل شعار الله في القلوب .

هذا ، وقد اتخذت محاربة الرياء في مذهب الملامية صوراً مختلفة نخبها فيما يلي :

(أولاً) اتهام النفس ولومها في كل ما يصدر منها من قول أو عمل ، أو يخطر لها من خاطر .

(ثانياً) عدم النظر إلى أعمال الطاعات والعبادات وتحريم استعمار الادة بها ، وإسقاط الافتخار بالأعمال والاعتزاز بها وبكل ما هو حظ للنفس كالارادة وغيرها . بحيث لا يرون إلا الله ، ولا ينظرون إلى أى فعل إلا على أنه لله . وربما كان هذا هو الذى حمل بعضهم على ترك التكالييف الدينية .

(ثالثاً) عدم النظر إلى العلم وعدم ادعاء شيء منه .

(رابعاً) تحريم كل المظاهر التى قد يجد فيها الصوفى تمييزاً بينه وبين غيره من الناس : أو التى قد تسبب له شهرة سواء فى ذلك ما اتصل بطقوس

أهل الطريق وشعائهم التي تميزوا بها من غيرهم ، أم بأحوال الصوفية ودعائهم .
وسنشرح كل واحد من هذه الأمور بالتفصيل .

اتهام النفس ولومها

٥ — وربما كانت فكرة اتهام النفس الأصل الذي تفرع عنه كل تعاليم
الملامتية وأساليبهم . والاتهام والملام مترادفان في مذهبهم : وهما فكرتان تابعتان
لرأيهم في طبيعة النفس كما أسلفنا .

وقد وقفوا من النفس موقف الاتهام والخصومة دائماً : لا يرون لها معصية
إلا اعتبروها من شيمتها ، ولا طاعة إلا شكوا في إخلاصها فيها وتوجسوا خيفة
من أسرها . والنفس في أصل طبيعتها في نظرهم مجبولة على الجهل والخلافة والرياء .
بإساءة الظن بها طريق لسكشاف خباياها وإظهار نزعاتها التي يرى الملامتي من
واجبه مقاومتها . ولذلك جعل الملامتية سوء الظن بالنفس — في مقابلة حسن
الظن بالله — أصلاً من أصولهم . ودواء النفس من عللها السابقة للإعراض عنها ،
وتأديتها بمخالفاتها ، وصيانتها بعلامتها وتقريرها . وبمقدار اتهام النفس تتضح
عيوسها : وبمقدار معرفة الملامتي بعيوب النفس تكون معرفته بها .

نم إن الملامتية ذهبوا في معارضة النفس كل مذهب ممكن ، وأظهروا لها
كل نوع من أنواع العناد : فهم يعلنون سيئاتهم ويخفون حسناتهم استجلاباً للوم
الناس وتعرضاً لإبذائهم . وإذا أقبلت النفس على الناس عملوا على تنفير الناس
منهم ليسلم لهم حالهم مع الله . وإذا ركفت النفس إلى شيء أو سكنت إليه
أو استحسنته فعلا من أفعالها عمدوا إلى تذليلها وتحقيرها ومنعها مما تسكن إليه .
وإذا رأت القبيح من أفعال الغير عمدوا إلى تحسينه ، وإذا ظهرت لأحدهم حال
أخفاها أو أنكرها . بل إيسم بالفوا في ذلك إلى حد أن أحدهم ليسم على من يرد

عليه كرها ولا يسلم على من يرد عليه طوعا ، ويجالس من يحقره ويترك مجالسة من يكرمه ويسأل من يمنعه ولا يسأل من يرضيه ، إلى غير ذلك من أنواع معارضة النفس ومصادمتها في كل رغبة من رغباتها^(١) .

الرياء في الأعمال

٦ — سبق أن ذكرنا أن الملامتية يفهمون الرياء بمعنى إظهار كل ما هو غير حقيقي ، وأن الحقيقة عندهم هي أن الله هو الفاعل لكل شيء ، المريد لكل شيء ، الواهب على سبيل المنّة والفضل كل خير في الدنيا والآخرة بما في ذلك ثواب الأعمال . ومن الحقيقة عندهم أيضا أن كل ما يجري في الكون سواء في ذلك أفعال العباد أو غيرها قد قدر أزلا ، وأن من العبث الوصول إلى غير المقدور . فنظرتهم المتشائمة إلى النفس من ناحية ، ونظرتهم في الخبر من ناحية أخرى قد وجّهها مذهبهم هذا الاتجاه الشاذ الذي قضى على قيمة كل عمل ومحا قيمة كل جزاء .

ولا تخلو أعمال العبد عن أن تكون طاعات أو مخالفة . فبن كانت طاعات كانت مما يجزيه الله على يد العبد مما قدره أزلا ، وإذن لا معنى في نظر الملامتية للفخر أو الاعتزاز بها . وأى مبرر يبرر استعمار اللذة بالطاعة أو الفمطة بها وهي ليست من عمله ؟ . قال بعضهم : ” من أراد أن يسقط عنه الافتخار بما هو فيه أو النظر إلى ما هو عليه فليعلم من أين جاء وأين هو وكيف هو ولأن هو ومن هو وإلى أين هو . فمن صح له علوم هذه المقامات لم ير لنفسه حظا ولا يظهر له حظ بحال . بل يراها مذمومة الكون ساقطة الأعمال : لا يبقى له من ظهريه افتخار ولا من باطنه اغترار^(٢) . ولذلك ذهب الملامتية إلى مخالفة لذة الطاعات وعدوها

سموما قاتلة : بل اعتبروا إظهار لذة الطاعات نوعاً من الغرور والرياء . قال أبو حفص : " العبادات في الظاهر سرور وفي الحقيقة غرور : لأن المقدور قد سُنَّ ولا يسر بفعله إلا مغرور " (١) . بل قد يذهبون في المبالغة في هذه الناحية إلى حد القول بأن نسبة الطاعات والعبادات إلى العبد نوع من الشرك الخفي لأنها بمثابة الاعتراف بوجود إرادة للإنسان إلى جانب الإرادة الإلهية . يحكي أبو عثمان الحيري عن شيخه أبي حفص في هذا المعنى أن رجلاً قال له أوصني فقال أبو حفص " لا تكن عبادتك لربك سبيلاً لأن تكون معبوداً ، واجعل عبادتك له إظهار رسم الخدمة والعبودية عليك ، فإن من نظر إلى عبادته فأنما يعبد نفسه " (٢) .

ومن هنا كانت الطاعة عند الملامتية من مرض النفوس إذا هُمّت على أنها وليدة الاختيار . ودواء ذلك الإنابة المطلقة إلى الله ، والتسليم المطلق بمسبوق القضاء ، بحيث لا يرى العبد لنفسه أثراً في عمله إطلاقاً . بهم على حد قول رويم : " يتحركون ويسكنون ويختارون ، ولكن حركاتهم وسكونهم واختيارهم ليست من أعمالهم : بلهم حركة وسكون واختيار في الظاهر ، وفي الحقيقة المحرك والسكن والختار هو الله .

هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى قد ضرب الملامتية الإخلاص في الطاعات والعبادات مثلاً يقصر دونه كل عمل إنساني فقيم إذن الافتخار والاعتزاز والمداهاة بالأعمال وهي قاصرة أبداً عن الوصول إلى درجة الكمال ؟ وفي هذا المعنى يقول أبو يزيد البسطامي الذي ينفقه الملامتية بكثير من أقوالهم : " لوصفت لي تهليلة ما باليت بعدها بشيء " (٣) .

(١) رسالة الملامتية ص ٨٧ — ٨٩ .

(٢) رسالة الملامتية ص ٩٠ .

(٣) رسالة الملامتية ص ٨٩ .

وهناك سبب ثالث من أجله قلل الملامتية من النظر إلى طاعتهم وحقروا من قيمتها : وذلك أنهم قاسوا ما للعبد من طاعات وعبادات إلى ما لله على العبد من عطايا ومِنَّن . معظم في نظرهم الدِّين الإلهي الذي شعروا أنهم أن يؤدوه مهما بذلوا من الجهد . عظم عندهم ما لله في جنب ما للعبد : وصغرت في أعينهم أعمالهم في جنب أعمال الله . ولذلك نظروا دائماً إلى ما عليهم لا إلى ما لهم واعتبروا من ينظر إلى أعماله غافلاً ، ومن اعتز بها مرآثياً مفترأً . بل اعتبروا نظر العبد إلى عمله من طاعة ومجاهدة وزهد وعلم ونحوها حججاً كتيعة تحول بينه وبين ربه ، كما قال لسان حالهم أبو يزيد : " أشد الناس حججاً عن الله ثلاثة : عالم بعله وعابد بعبادته وزاهد بزهده " (١) .

٧ — ولما أنكر الملامتية على أنفسهم الفرح بالطاعات والتلذذ بالعبادات وعدوا ذلك من الرياء والشرك الخفي ، لم يبق أمامهم إلا البكاء والندم على ما فرطوا في جنب الله . وأجاز لهم البكاء بعض شيوخهم كأبي حمص ، وحالفه فيه تلميذه أبو عثمان الذي كان يرى أن بكاء الأسف يذهب بالأسف وأنه بمثابة السلوى . والتسلى عن الأسف بالبكاء يقطع مداومة الأسف ، ومداومة الأسف واجبة عنده (٢) .

هذا فيما يتعلق بالأفعال التي تصدر عن الملامتية أنفسهم وهذا هو موقفهم منها ، وهو موقف يدعو إلى الدهشة وإلى الألم أيضاً لأنه موقف بالغ فيه التشوُّم أفهى حدوده ، وذهب بكل جميل وجليل يمكن صدوره عن الإنسان ، وتغنى أو حاول أن يقضى على تلك السعادة الروحية التي يتدوَّقها الصوفي في حال قربه من الله عندما يدرك في عباداته ومجاهداته حصرة الربوبية ويعرف معنى التوحيد . وهي السعادة التي يرى الغزالي أنها وليدة هذه المعرفة . والمعرفة عنده

هي "معرفة حصرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات : إذ ليس في الوجود سوى الله تعالى وأفعاله : والسكون من أفعاله . فما يتجلى من ذلك في القلب هو الجنة عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند أهل الحق . وتكون سعة نصيب الإنسان من الجنة بحسب سعة معرفته ، وبقدار ما يتجلى له من الله وصفاته وأفعاله" (١).

ولسكنهم كانوا أكثر تسامحاً وأقل تشاؤماً في نظرهم إلى أعمال غيرهم من الناس : وهذا ما يجعل نظرهم إلى أفعالهم نظرة خاصة يراد بها تأديب النفس وتطهيرها . وفي هذا أيضاً تظهر فتوتهم . فبينما تراه يقولون برؤية التقصير في أعمالهم ، تراه يلتصقون بالماذير لغيرهم فيما وقعوا فيه من المخالفات ، ولا ينظرون إلى أحد بعين التقدير والنقص لأنهم — كما يقولون — إما أن ينظروا إلى الخلق بعين الخلق فيلوموم على تقصيرهم ، وهذا يؤدي بهم إلى الخصومة والزراع وهو ما لا يرضونه لأنهم يريدون أن يعيشوا في أمان مع غيرهم : أو ينظروا إليهم بعين الحق ، وهذا يؤدي بهم إلى التماس المذر لهم لأنهم يدركون أنهم مجبرون على فعل ما يفعلون . وإذن هم لا يرون لوم الغير على كل حال (٢) .

وأما القسم الثاني من الأفعال التي تصدر عن الملامتية فهو المعاصي والمخالفات ، وهذه أولى بالأيدعي فيها . أو يعتز بها لأنها صادرة عن رعونات النفس وشهواتها التي تجب محاربتها بكل وسيلة ممكنة . ولكن الملامتي قد يعتمد — كما قلنا — الظهور بين الناس عما يخاف ظاهره ظاهر الشرع استجلالاً للوهم وتنفيراً لهم منه كيلا يفتنوا أو يغتروا به ، وغيره على ما يعتبرونه سراً خاصاً بينهم وبين الحق لا يجب أن يطلع عليه سواه .

الرياء في الأحوال

٨ — وإذا كان إسقاط الملامية لرؤية أفعالهم جزءاً من نظريتهم في الإخلاص ، فإسقاطهم لرؤية الأحوال جزء آخر لا يتم الإخلاص إلا به . فإذا صحت لأحدهم حال لم يظهر بها ، بل حاول إخمادها وحفر من أمرها ونظر إليها نظرة ريبة وخوف ، وعدّها محل استدراج أو امتحان من الله ، لا محل ظهور ومباهاة . ولهذا كان الملامية كلما صفت لهم الأحوال زادوا تواضعاً وحيوة ، ولأنفسهم ازدراء^(١) .

وكما أنهم عدوا الظهور بالأعمال رياء ، كذلك عدوا الظهور بالأحوال دعاوى ، والدعاوى تنافي مقام العبودية الخاصة ، إذ العبد لا يدعى لنفسه شيئاً ، وإنما ينسب كل فضل إلى سيده . قال أبو عمرو اسماعيل بن نجيد الملامى : « لا يبلغ الرجل شيئاً من مقام القوم حتى تكون أفعاله كلها عنده رياء وأحواله كلها دعاوى »^(٢) . والأصل الذي يستفدون إليه في ذلك هو أنهم يعتبرون الإخلاص سر الله في قلب العبد . ويستشهدون على ذلك بحديث يقول النبي صلى الله عليه وسلم فيه : « سألت رب العزة عن الإخلاص ما هو ؟ قال : سر من سرى استودعته قلب من أحببت من عبادي » . « مسرّوا الإخلاص بأنه كالعبودية الذي لا يتم إلا إذا رأى العبد جميع ما يجري عليه وما صدر عنه ، هو من الله عز وجل . والسر هنا « هو ما أخفته الصائغ غيرة من أن طامع عليه غير المنعم »^(٣) . وهو ليس إلا الأحوال التي ينكشف الملامى (أو الصوفى) فيها معاني الحضرة الربوبية التي أسلفنا ذكرها ، ومعاني القرب من الله . وفي هذا

(١) راجع رسالة الملامية ص ٨٤ .

(٢) راجع رسالة الملامية ص ٧١ — ٧٢ : قارن شرح الرسالة القشيرية ج ٢ ص ٤ .

(٣) شرح الرسالة القشيرية ج ٣ ص ١٣٢ .

يقول أبو زكريا السنجي : "الأحوال أمانات عند أهلها ، فإذا أظهروها فقد خرجوا من حد الأماناء" (١) .

فالذي منعه الملامتية من إظهار أحوالهم إذن أمران : الأول أن الأحوال أسمة خاصة بين الله والعبد : فهم بدافع الغيرة من جهة ، وبدافع تأدية الأمانات إلى أهلها من جهة أخرى ، يضمنون بأحوالهم إلا على من يجب أن يطلع عليها وحده . وثانيهم في ذلك شأن الحب الذي يغار على محبوبه أن يطلع على حبهما ثالث . الأمر الثاني أنهم يرون أن في إظهار الأحوال نوعاً من الدعوى والدعوى رياء . من الملامتي الكامل هو الذي وصفه أبو يزيد بأنه "من كتم حاله عن الناس تمام بحيث إنه يؤاكلهم ويشاريهم ويمارحهم ويبايعهم ويشاريهم ، ولكن قلبه متعلق بملكوته القدس" (٢) . وقد شرحنا الفرق بين إظهار الأحوال عند الصوفية وكتبتها عند الملامتية عند كلامنا عن الفرق بين الطائفتين وأرجع إليه هنالك .

واشدة حرص الملامتي على كتمان حاله ، كره كل ما يثير فيه الحيل ويظهره ، كالسمع والنواجد والذكر والصياح وأمثالها ، كما كره أن تظهر على يديه آية أو كرامة خوفاً من أن يفتتن بنفسه أن يفتتن به الناس . وكان الملامتية إذا ظهرت على أيديهم الكرامات نظروا إليها بعين الاستدراج واعتبروها تمهيداً عن سبيل الحق بدلا من أن يعتبروها علامة على القرب من الله . وهم في هذا يفرقون بين كرامة أولى ومعجزة النبي ، ويرون أن الرسل مصطرون إلى الظهور بمعجزاتهم ، لكي تقايد بها دعواهم ويسرهم سبيلهم إلى تبليغ رسالاتهم . أما الأولياء ، فليسو بحاجة إلى هذا التقايد . ولهذا كان ظهور النبي بالمعجزة كالا ، وظهور الولي بالكرامة نقصاً .

أما السماع ، فيرى جمهورهم أن تركه أولى ، وإن كانوا لا يحرمونه على مريديهم تحريماً مطلقاً . سئل بعضهم : ما بالكم لا تحضرون مجالس السماع ؟ فقال : " ليس تركها مجالس السماع كراهية وإنكاراً ، ولكن خشية أن يظهر علينا من أحوالنا ما نُسره ، وذلك عزيز علينا " (١) . وأما الذكر (أى ذكر الانسان) . فقد فضلوا ذكر القلب عليه لما فيه أيضاً من معنى الإعلان عن الحال . وكذلك كرهوا البكاء فى السماع والذكر ونحوهما إذا كان فى البكاء إعلان عن حال الباكي وأباحة السر الذى بينه وبين ربه ، وطالبوا مريديهم بالصمت والسكوت بدلا منه . وقد لاحظوا فى كراهية البكاء ، معنى آخر علاوة على إعلانه الحال ، وهو أن فى البكاء تعريحا عن نفس الباكي ولذة له : وهذه اللذة وحدها كافية فى نظرم فى إبطال قيمة البكاء ، ولذلك أحلوا السكوت محله ولم يمتحوا من البكاء إلا بكاء الأسف كما قدمنا .

الرياء فى العلم

٩ — وثالث الأشياء التى حرص الملامتية على كتمانها واعتبروا الجمهور بها رياء وإدعاء هو العلم فاللامتى لا ينظر إلى علمه ولا يعترف بأن له علم ، جديرا بأن يعتز به أو يظهر به للناس لأن رؤية العلم — كروية الحال والأعمال — من الحجب الكثيفة بين العبد وربّه .

وحججهم فى إنكار العلم ما يأتى :

(أولا) : أن علم العبد من علم الله وأنه لا يساوى شيئا بالنسبة إلى علم الله المحيط بكل شيء : فالظهور به محض أعجاب ورياء .

(ثانيا) : أن العبد مجبر على علمه كما هو مجبر على عمله . فالعلم عارية كما أن

العمل عارية ، يجريه الله على قلب العبد كما يجرى الأعمال على جوارحه . قال أبو بكر محمد بن علي بن جعفر الكتاني المتوفى سنة ٣٢٢ ، " كيف يعجب العاقل بعلمه وهو يعلم أنه لا يقدر على شيء من علمه ؟ " .

(ثالثاً) أن العلم أمانة أودعها الله قلب عبده ، فالظهور به وإذاعته إذاعة سراؤتمن عليه . فالعلم — كالحال — يهبه الله لمن يشاء ويأتمنه عليه . وكما أن العبد مطالب بكتمان حاله ، كذلك هو مطالب بكتمان علمه .

لذلك كره الملامتية الكلام في تفاصيل العلوم والمعارف الإلهية ، ولزموا الصمت حيث اختار غيرهم الكلام . قيل لأبي حفص النيسابوري يوماً " ما بالك لا تتكلمون كما تتكلم البغداديون وغيرهم من الناس وما بالك اختتم الصمت ؟ " فقال " لأن مشايخنا صمتوا بعلم ونطقوا على الضرورة فوقع لهم محمل الأدب في الكلام . فلم يتكلموا إلا بعدما عقلوا عن الله فصاروا أمناء الله في أرضه . والأمين حر بص على حفظ أمانته " (١) . يشير بذلك إلى أن كبار الملامتية اضلوا الصمت على الكلام في مسائل العلم إلا فيما عقلوه عن الله : فإذا نطقوا بما عقلوه عن الله كانوا مجرد ناطقين لا مبتدعين ، لأنهم إنما يؤدون الأمانة على وجهها ويلتزمون جانب الأدب مع الله .

أما العلم بظاهر الشرع فلم ير الملامتية بأساً من الكلام فيه لأنه اقتداء ولا حظاً للنفس فيه بحال . فاللامتية الصادق لا يتكلم في علوم الأحوال إلا مصطراً . أما إذا ترك له الخيار فإنه يلزم الصمت ويفضله .

وربما كان الملامتية في كتان أحوالهم وعلومهم أقرب إلى ما يتطلبه منطق التصوف وأبعد عن التناقض من غيرهم ، لأنه إذا كانت أحوالهم وعلومهم من الأمور الذوقية التي لا يمكن تعليلها ولا تفسيرها ولا التعبير عنها ، فالصمت عن

الكلام فيها أولى من وصفها بعبارات لا تخرج عن حدود المحرات والتشبيهات ، بل تفسح المجال للتأويلات والتكهنات . ولهذا أراد الملامتية أن تكون حياتهم خاصة بهم وألا يطلع عليها غير الله : فإذا فعلوا شيئاً معلوماً في صمت ، وإذا كانت لهم حال مرواها في صمت ، وإذا كشف لهم عن علم وقفوا عليه في صمت ، بينما احتار غيرهم وسائل الجهر بالأعمال والأحوال والمعلوم ، وفتحوا الباب للدعوى المربصة التي لم يلتزموا فيها حد المعقول أحياناً . ولهذا السبب نفسه لم يخاف أن هؤلاء العالسة الصامتون مثل ما حثف زملائهم الصوفية من ثروة طائفة في وصف أحوال السائرين ومقاماتهم ومهرجهم الروحية وعلمهم وأدواتهم . معجّن لا تكاد نعرف شيئاً عن حياتهم الروحية . لأن تلك القواعد السمية التي لا يعرف صداها الروحي في نفوسهم إلا هم : وهذا الصدى هو السر الذي آثروا الاحتفاظ به لأنفسهم .

إسقاط الدعوى

١٠ — إذا كانت الدعوى إضافة النفس إليها ، يس لها : وإذا أنكر الملامتية الظهور بالأعمال لأنها ما يجرب به الحق على يد العبد ، أو لأنها دعوات للنفس يجب محاربتها والقضاء عليها ، وإذا أنكروا الظهور بالأحوال والعلوم لأنها آثار لله في قلب العبد وأسراره يجب ألا يطلع عليها غيره ، وإذا أنكروا الظهور بالكرامات لأنها من المن الإلهية التي يجب ألا تعان للخلق . إذا كان كل ذلك ، أمكننا أن ندرك حرص هؤلاء القوم أولاً : على إسقاط الشهرة بجميع مظاهرها ، ثانياً : إسقاط الدعوى بجميع أنواعها : إذ الدعوى لا تكون إلا في الأعمال والأحوال والكرامات والعلم . بل إن الملامتية بفرصهم على أنفسهم مبدأ الاتهام ورؤية التقصير في كل شيء ، قد وضعوا سداً منيعاً بين أنفسهم

وبين الدعاوى التي رُمى تخطر ببالهم : وتركوا هذه الدعاوى لغيرهم من الصوفية
الذين يتكلمون في الوصول والقرب والقضاء والحلول والاتحاد وما شاكل ذلك مما
نجدته في كلامهم .

على أن الدعاوى في نظرهم حجب غليظة بينهم وبين الله ، لأنها بمثابة التقرير
لوجود النفس التي يعملون على محوها ومحو آثارها . هذا على ما في الدعاوى من
معنى التعميم للنفس والتقدير لها ، وهم يعملون على تحويرها وإذلالها .

وإذا أعلن الملامتية الحرب على الرياء في الأعمال والأحوال والعلوم ،
شربهم ضد الدعاوى أشد وأظهر . لذلك لا تراهم يدعون لأنفسهم عبادة
ولا صلاحاً ولا تقوى ، ولا خشوعاً ولا ورعاً ولا زهداً ولا فقرّاً ، ولا ولاية
ولا كرامة ، ولا حباً لله ولا وصولاً إليه ولا حلولاً ولا قضاء فيه ، ولا ألوهية
ولا تخفياً . صفات الألوهية ، ولا أية صفة تميزهم عن سائر الخلق .

خاتمة

يبين مما تقدم أن هذه التمهيدية التي وصل إليها شيوخ نيسابور
في ميدان التصوف للامتنى والتي رددتها إلى هذه الأصول العامة ، قائمة في جوهرها
على فسكتهم في النفس ومحاربتهم لأنهم مرض من أمراضها وهو الرياء .
أو بعبارة أخرى قائمة على فكرة إنكار الذات التي هي الفكرة الأساسية في
الفتوة . لهذا أرى أن الفتوة واللامنة وجهان لحقيقة واحدة ، وأن الملامتية هم على
وجه التحقيق فتيان الصوفية .

أبو الهيثم عفيفي

المراجع

- (١) رسالة الامامية لأبي عبد الرحمن السلمي . شريتها بمجته كتمه لأبى محمد هبة : المحمد السادس مايو سنة ١٩٤٢ .
- (٢) كشف المحجوب للهجویری ترجمة الأستاذ نيكسون .
- (٣) عوارف المعارف باسم وردى : نسخة القاهرة سنة ١٩٣٩ : وضعه بولاق على هاشم الأحمدي .
- (٤) الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي : القاهرة سنة ١٢٩٣ هـ .
- (٥) الرعاية لمعارف المحاسبي : مخطوط مكتبة جامعة فؤاد الأول : تصوف رقم ٩٦٧٩ مأخوذة من مخطوط اسطنبول .
- (٦) كتب المسائل في ألحق القلوب وحوارج المحاسبي : مخطوط - رقم ١٠٠٠ في فقهون المجموعة السابقة .
- (٧) رسالة القشيري وشرحها للأشعاري وحاشيتها للعروسي .
- (٨) طبقات الصوفية للسلمي مخطوط المتحف البريطاني .
- (٩) طبقات الصوفية للشمراني .
- (١٠) السكواكب الدرية للمناوي .
- (١١) اللمع للسراج لشعره نيكسون .
- (١٢) الحلية لأبي نعيم : الجزء العاشر .
- (١٣) تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي : مصر سنة ١٩٣٩ .
- (١٤) التعرف للكلاباذي .
- (١٥) قوت القلوب للسكي .
- (١٦) طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ .
- (١٧) مرآة الجنان للياضي ج ٢ .
- (١٨) طبقات الحفاظ للذهبي ج ٣ .
- (١٩) نفحات الأنس لعبد الرحمن جامي .
- (٢٠) تذكرة الأولياء للمطار .
- (٢١) تاريخ ابن الأثير الجزء التاسع مصر سنة ١٣٠١ هـ .
- (٢٢) خطط المقرئى مصر سنة ١٣٢٦ ج ٤ .
- (٢٣) تلبیس لبلیس لابن الجوزی .
- (٢٤) وفيات الأعيان لابن خلكان .
- (٢٥) المسائل والرسائل لابن تيمية .
- (٢٦) مدارج السالكين في شرح منازل السائرين : طبعة المنار ١٣٣٣ هـ .
- (٢٧) تاريخ التمدن الاسلامی لجرجى زيدان ج ٥ .
- (٢٨) كشف الظنون لحامى خليفة .
- (٢٩) كشف اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوى .

- (٣٠) بروكلمان ج ١ .
 (٣١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة : نيسابور : فتوة الخ .
 (٣٢) The Dervishes by J. Brown, 1868
 (٣٣) Studies in Islamic Mysticism by R. A. Nicholson
 (٣٤) Essai by Massignon
 (٣٥) Quatre Textes inédit etc. by Massignon
 (٣٦) Passion d'El-Hallaj : Massignon
 (٣٧) Tawasin of Hallaj ed. Massignon
 (٣٨) Die islamische Futuwwat von Fr. Festschrift / D. M. G.
 Band XII 1933 — 34. P. 6 — 49
 (٣٩) Futuwa und Ma'nima von R. Festschrift / D. M. G. Band LXXII
 1918 P. 193 — 198
 Beiträge zur Kenntnis des Islamischen Vereinswesens (Festschrift
 Bibliothek, Bd 16) by Her. Thorning
 V. Hammer, J. A. IV S 13, 1849 : J. A. V S 6 1855 (٤٠)
 Hist des Sultans Mamlouks par Mikriz I, I, S 58 + Quatremer (٤١)
 Contribution à la connaissance de l'Orient Tome XII Herten (٤٢)
 Die Futuwwa Bandnisse des Kalifen Fu-Nasir 62 (1225), n (٤٣)
 "Festschrift Jacob", Leipzig 1932, P. Kahle
 Eten Futuwwa Erlass des Kalifen Fu-Nasir aus dem Jahre 64 (120)
 (1207), in "Festschrift Max Fr. von Oppenheim", Berlin 1933 P
 Kahle.

بعض التيارات الفكرية التي أثرت في دراسات الأدب

تمهيد

يقوم كاتب هذا المقال بمبحث « لانتبهات » مصرة في دراسة الأدب
مصر . وفي رأيه أن هذا المبحث يجب أن يعتمد على بحثين تمهيديين :
أولهما في تتبع التيار العربي الذي انحدر إلى مصر مع الإسلام ، واستقر
فيها ، وترك آثاره الخالدة في لغتها وأدبها وذوقها .

وثانيهما في تتبع التيار الأوروبي الذي انتشرت به مصر . حين نهضت نهضتها
الحديثة ، واتصلت بأوروبا اتصالاً عميقاً منظمًا من طرق المبعث ، ومن طرق
الجامعة المصرية التي أنشئت في سنة ١٩٠٨ .

وستحاول هذه المقالة أن تعالج الماحية الثانية ؛ وتصف أهم التيارات الفكرية
التي شهدتها أوروبا في عصورها الحديثة ، وكان لها تأثير على مذاهب دراسة الأدب
فيها . ثم تستخلص من هذا وجهة نظر تسوق من الأمثلة ما يوضحه ، ويقويه .

١

(١) كانت الحاجة إلى الروح العلمي — وإلى تطبيقه في مختلف نواحي
الحياة — أول ما شعرت به مصر حين بدأت نهضتها الحاضرة ؛ فقد أدركت أن
تأخرها في العلم ، وعدم اصطناعها لمنهجه ، كان العلة الأولى في تأخرها عن العالم
الأوروبي في ميادين السياسة والمكر والاجتماع .

والواقع أن مصر لم تكن وحدها في هذا الشعور ، فقد كان الشرق كله — ولا يزال — يقاسمها إياه . يقول (هو يتهد) في كتابه " العلم والعالم الحديث " :
" من الصفات التي تميز العلم الحديث من بين الحركات الأوروبية الأخرى — في القرنين السادس عشر والسابع عشر — ما فيه من صفة العموم (universality) ، فإيه وإن كان قد ولد في أوروبا إلا أن وطنه العالم بأسره .
ولقد شهد القرنان الأخيران احتكاكا طويلا بين الاتجاهات الغربية ومدينة الشرق ؛ وأحمد حكماء الشرق — ولا يزالون يجهلون — عقولهم في ما هو ذلك السر المنظم للحياة الذي يمكن أن يُنقل من الغرب إلى الشرق دون أن تمضي على أثرهم الحاصل الذي يقدرونه حق قدره . ثم نجد الآن يظهر بالتدريج أن الشيء الذي استطاع العرب أن يعطيه لشرق إنما هو علمه ومنزعه العلمي . وهذا شيء يقبل المتن من يد إلى يد ، ومن جنس إلى آخر ، حيثما وجدت جماعة ناطقة " (١) .

هذه حقيقة لا تزعجهم وليس هم محل تقرير الحقيقة بقدره ، بل المصلحة لها ، وهي أن ثقافة الشرق — والتقدم العربية بنوع خاص — كانت عملا له خطره في نهضة أوروبا الحديثة . وهي حقيقة سجالها المصفون من الباحثين الغربيين . وإن كانت لا تترك لنا نظرا عرضيا مفصلا يقوم به باحث شرقي .
ويكفي أن نشير هنا إشارتين عابرتين :

الأولى ما ذكره (دنيسون رُص) — مدير مدرسة اللغات الشرقية بجامعة لندن سابقا — في كتابه " الفن والأدب الشرقيين " ، من أن العرب وعلى الأخص في جامعاتهم في إسبانيا — (التي حصعت لحكمهم من مبدأ القرن

"Science and the Modern World" (A. N. Whitehead), Cambridge (A) ed. 1932. Chap. I. pp. 3 — 4.

التي هي هبة القرن الخامس عشر) — كانوا هم الذين حفظوا سمعة ثقافة
الإغريقية، ثقافة خلال عصور الوسطى، حين كانت أوروبا معمورة في ظلام
حسب... ثم بين عواسة تلك الفترة لا بد من عصر لإحياء^(١)

والتي هي... (وهي) — لأسند كجمعية المدن في عرشية مريحي
للقدسة و... في كتاب "خاصة من حدثت" — بين كيف وجدت
القدسة ظن... مرة أخرى في نور حائل المساء للإسلامية، ثم:

"... في عصر... في عصور الوسطى... الطبيعة...
الجمهورية... في ذلك حفظ العلم وبقية... في ذلك...
الغالب بروح الإغريق القدماء"^(٢)

ومر ذلك... (ثم... من... في...
المختلفة... من... من... في...
العدد من... في... في...
معروف... في... في...
المبحث... في... في...
في... في... في...
خلال العصور

(ب) ولكن... في... في...
بمحوطة السيطرة على الطبيعة و... في...
في... في... في...

'Eastern Art & Literature' (Sir E. Denison Ross) London 1928. (١)
pp. 51 — 52.

A P... and... (A World in... of...
Modern knowledge] London 1932. p. 19.

للسبع عشر كان الفكر الأوربي قد تهيأ لدراسة طوهر الحياة دراسة عميقة منظمة ، فظهرت ظريات التطور ، واصطلمع القرن كله بصيغته ، ثم ما كاد مدأ نصف لذي من ذلك القرن حتى خطت البحت حطوته الكبرى نحو درست لنفس الإنسانية في مظاهر نفسيها وبحسبهم وذوقها واحتملها ، دراسة ديمية سميدلت بلوهم العصر لدى عيش منه الآن وهكدا كانت العصور الأولى من العلم الأوربي عصور المادة و العلم الطبيعي ؛ وكان القرن التاسع عشر عصر الحياة و العلم البيولوجي . ومرة احاصر عصر النفس و العلم السيكولوجي وإن شئت فقل إن العلم الحديث تدرج في مرحل ثلاث :
"في الحية الأولى شهد تطور العلوم الطبيعية اتى تقصر بحثها على العالم المادي ، وفي الثانية تجد محال البحت قد تسع فشمول ميدان الحياة ، وأصبح انما عوالم الموهومة حية . وإن كان العلم لم يستطع إلا في المرحلة الثالثة أن ينسطر سلطانها على الموحى الشخصية وأن يفتح لها دراسات سيكولوجية عميقة" (١)

وكذلك أحدث الفلسفة الأوربية مبداءات بين السادس عشر والسابع عشر تحولاً جذباً . شذوات نقد أسسهم ومذمهمها ، ونحتت من حديد في المعينة لإسديده كيف شأ ، وفي الماديات الإنسانية كيف يؤدي عملها في التمكنير ؛ ووضعت له عديم سري الفكر الأوربي ، كان برزح يحكم في العصور الوسطى من سلطان ومن قيود ؛ وبموعات تجرد مداخلهم حسب لون العذب على يدفة عصره . وسيرت الفلسفات المادية والعقلية والمقدية والرياضية والواقعية والتالية وما إليها . وفي الحية ، القرنان التاسع عشر والعشرون حتى التفت الفلسفة واعلم الفناء الصديقين : بمبحث الفلسفة ضرباتها على أسس علمية تجريدية ،

ويوغل العلماء في بحوثهم التجريبية حتى يصلوا إلى العضلات الأساسية التي لا بد لهم من بحثها بحثاً فلسفياً^(١).

(ح) ولكن الحركة التي حررت أوروبا من قيودها العسكرية في العلم والفلسفة كانت حركة شاملة ، وكان لابد أن يظهر أثرها في إنتاجها الأدبي ، وفي دراستها للأدب وتاريخه . وقد بدأت أوروبا حركتها أوائل عصر النهضة بإحياء الآداب والعنون القديمة ودراستها . غير أن هذه الحركة لم تلبث أن أسلمت إلى حركة أخرى ، هي إحياء الآداب الوطنية ، والكتابة بلسانهم : ثم العناية مد ذلك بدراسة رجالها ، وتتبع تاريخه وتطورها . وأمل الأدب الإنجليزي احدث كان من أسبق الآداب الأوروبية الوطنية عناية بنفسه ، ودراسة أرجائه ، وتحقيقه لتاريخه : وأمل " أش كسمير " نفسه الفصل الأول في ذلك من طرق غير مباشر ، فقد شغفت أوروبا بدراسة أعماله ربما ما — وعلى الأخص في ألمانيا وفي فرنسا ، وبدأت تظهر نهضة النقد المسرحي الذي ركز أولاً حول " أش كسمير " والذي آتى ثماره يابرة مد ذلك في مختلف الممالك الأوروبية .

هذه النهضة استلذمت العناية لا بتاريخ الأدب حسب ، ولكن بمدد أيضاً وهذا تصدق واحداً من آثار العلم الحديث — وما أكثرها — على لأدب : ذلك هو توسيع نطاق البحث الأدبي ، فقد هيأت الاحتراعات العلمية السبيل لظهور المقالة النقدية ، ونشر آراء النقاد على أكبر عدد ممكن من المتقنين ، من طرق المحلات ومن طريق الكتب : فظهرت في إنجلترا منذ أوائل القرن الثامن عشر مدرسة النقد من الكتب من أمثال (سكيل) و (أديسون) و (سوت) . وظهرت مجلات " تاندر " و " سيكيتور " وغيرها . وآتت هذه

(١) نجد هذا المزيج واضحاً في رسالة " فلسفة المحدثين والمعاصرين " تأليف (أ. وف)

وترجمة (أ. عفيفي) القاهرة ١٩٣٦ .

الحركة ثمارها في فرنسا على يد (سانت بوف) و (جول لومتر) و (أباتول فرانس). وفي ألمانيا وما جاورها على يد (اسنيج) و (شليجل) و (جوته) ومن إليهم .

وُجد — إذن — النقد الأدبي الحديث ، وكان لابد له أن يخضع — كما خضع غيره من ظواهر التفكير الإنساني — لألوان الثقافة الغالبة في عصره ، ولألوان الأدب التي ينتجها ذلك العصر . وكان لابد له أن ينير في كل عصر معركة بين الجديد والقديم : وكان لابد له أن يراجع تاريخ نفسه ، وأن يعود إلى دكرات أشاته أيام (أرسطو) ، وأن يتتبع حياته في العصور الوسطى والعصور الحديثة ، وأن يتبين اتجاهاته الحديثة ويوازن بينها ، وعبارة مختصرة — أن ينقد نفسه ، وأن يدرس تاريخه دراسة منظمة . وأهل نظريات هذا الفرع الآن لا قل في تنوعها عن نظريات الفلسفة والعلم بوجه عام : فمن الكلاسيكية ، والرومانسية ، والنومانية ، والناثورية ، والنقدية ، والتعبيرية ، والدوذية ، والتاريخية ، والنفسانية وما إليها .

هذا التنوع في نظريات منهج الأدب ونقده يعود — بوجه عام — كيف بنائر النظم الداخلي لدراسة ما سحر كات الفكرية التي تحيط بها ، وبالاعتقادات التي يعاصرها . وما أكثر ما يكون بين الظواهر من ترابط وثلك وتمادل في التأثير ، لاسيما إذا كانت ظواهر حيية الإنسان وتفكيره ! وقد يخطئ كثير من يحدون الفص السطحي بين هذه الدراسات على علته ، فيصنعون بين بعضها والآخر حواجز وحوائل ، ناسين أن الإنسان وحدة متماسكة في تاريخه واجتماعه وذوقه ونفسه وأدبه . وأنه من الضروري أن تتعاون الدراسات في هذه الميادين تعاوناً علمياً وثيقاً .

التي سبع عشر في ذلك . معظم مهنة العلوم الطبيعية والبيولوجية : فقد حل محلها
 تلك العلوم الإنسانية المقدونة من العلم وهدف علمية . وأن الدراسات الأخرى التي
 لا تقوم على معمل ومجربة لا حق لها ولا شأن في أن تسمى علومها .
 ويمكن أن يكون هذا هو الحال في جميع هذه الآلة فكيف يمكن . إذ وصل إلى أن العالم روح
 واحدة ومهيبة وأن كل ما هو موجود في الطبيعة العلمية التي تستند في طبعها :
 يمكن أن يكون منظم منقري خلة في وتكوينه ويرتبط في مساره . وبخطم
 منه يمكن أن يوصف . وتحقيق ذلك الفرض حتى يصل إلى صرامة المصريات .
 أو ما قد يكون . ودرجة محضرة كل تلك الأفكار هذه الفهم والمعرفة على أساس
 ونسب ومهيج مرات . وبحول من وقت إلى آخر أن قتل ضربه ويمتدده .
 ويدخل في ذلك والمجربة في استطاع منه التفكير العميق : وكل دراسة
 موجه على قدر التفكير في دراسة عميقة . وكل حيلة لترسيم هذه الفهم في فهمي
 حياة علمية :

وإذا كانت هذه هي الحالة من العلم في هذه الفترة لا تزال من
 الأولى وفي هذا القول (سيد برهان) أن العلم منقسم إلى قسمين :
 شرفه من العلم به العلم في الحقيقة . وكان هذا العلم في الحقيقة
 أن العلم في الحقيقة كيف يتم شاهد الحقيقة أكثر من أن يكون عليه إقرار .
 الخطأ من وحدته العلمية في أن يكون في الحقيقة العلمية لا شيء (١)

ويطعن في ذلك . وأنهم يعتقدون أنه ضروري . ويذهبون إلى أن العلم
 يجب أن يكون في هذا العالم حيث يدرسون أدب وضواهد . وبين
 بين العلم . وأنهم يعتقدون أنهم من الحروف الذي فشيء إذ يصلون —

أو يصل غيرهم — في تاريخ الأدب ونقده إلى ظاهرة عامة ، أو قاعدة شمية في الصلة بين شخصية الشاعر وشعره : أو بين عاطفته التي تملئ عليه ، وموسيقاه التي تتمثل في شعره : أو بين الحياة الدنية والاقتصادية والسياسية لشعب ما ، وبين إنتاجه الأدبي في عصر من العصور .

(٢) والظاهرة الثانية التي يريد أن يطرحها هنا هي أن المذاهب الفلسفية تؤثر بآراء ملموسة في مناحي التفكير الأدبي ، ومنهجهج دراسات الأدب ، فالفلسفة (أرسطو) كانت من غير شك نقطة البدء في دراسات المقد في أوروبا ، بل ظلت مهيمنة في وضعها الأصلي أو وضعها المعدلة — على التفكير النقدي الأوربي إلى بدء العصور الحديثة . وقد سرمت آثارها في القرن الثالث الهجري ووجدت — في تفكير علماء الكلام من أمثال (الحافظ) : وبعض باحثي لأدب من أمثال (قدامة) و(عبد القاهر) — ما وجدت منه على لأدب العربي . وحاولت أخيراً أن تشرع له ، وأن تفسر له قوانين النقد والتفكير^(١) . وهذا طبيعي — كما ترى — ولأدب من الظاهر الإنسانية العامة التي لا بد للمفكر أن يفلسف فيها ، ولابد للمفكر أن يتعرض لها ، إما مباشرة كما فعل (أرسطو) في كتبه المنطقية ، ولأدب من كتبي الشعر والخطبة : وإما من طريق غير مباشر كما فعل (ديكارت) — في القرن السابع عشر — وبه جعل نقطة البدء في فلسفته وضوح مراحل التفكير ، وسرورة تصور العصر الإنساني فيه بصورة دقيقة ، وعدم السماح لأي فكرة غامضة أو مشكوك فيها أن تنسحب إلى خطوات التفكير . وكان من الطبيعي أن يمتد هذا المنهج إلى دراسات الجدل في الأدب والعلم . وقد تسلسل هذا اللون من التفكير من (ديكارت) إلى

(١) راجع « تمهيد في البيان العربي من الحافظ إلى عبد القاهر » هذه حسين في كتاب

(وافت) الذى تعتبر فلسفته الأساس المباشر لدراسات علم الجمال فى ألمانيا ، مما أنتج للعالم أمثال (برينجزر) و (با ومجارتن) و (لسنج) و (شليجل) وغيرهم . والواقع أن أوروبا منذ القرن الثامن عشر محكومة فى تفكيرها النقدى — إلى حد كبير — بهذه الدراسات إما تأييدا وإما معارضة . وليس فى ذلك كبير عجب . ولأدب بالانفاق من جميل . ولكنه ليس الفن الجميل الوحيد : فهناك الموسيقى والتصوير والتمثيل والنقش وغيرها : ثم هناك الجمال فى الطبيعة ، وفى الإنسان ، وفى الخير — بل فى الشر أيضا . وإذن فقد كان من الضروري للفكر البشرى أن يدرس الجمال فى مختلف مظاهره ، وأن يحاول الوصول فيه إلى رأى من حيث موضوعيته أو ذاتية ، وأن يتوفر أناس من العلماء على هذه الماشية يدرسونها ، ويختصون فى مناقشتها ومداهمها . وكان طبيعيا ألا يتقف الفكر الإنسانى عند هذا بل يخرج من التمسك إلى التشرع ، فيجدول أن يضع القواعد العامة لمنهجى الفنون — ومنها الأداء — ليسترشدوا بها فى منجزون ، وأن يضع موازين لتقدير الفنون ليهتدوا بها فيما يحكمون .

وإذ عثر هذا المذهب فى أوروبا وبولغ فيه ، حدث فى التفكير الأوربى رد فعل ضده — شأن الفكر تجاه أى مباحة فى مذهب ما . فقام علماء الأدب يبادون بتجريد الأدب من نظريات علم الذوق والجمال ، وراحوا يشنون الغيرة فى سبيل هذا التجريد : فقالوا إن الفلسفة ميدهاها ذهن المجرد ، والنقد الأدبى ميدانه الحس والشعور ، ومن من الناس يستطيع أن يعزل له تهزه الكلمات مجموعة فى نظام ما كما تهزه رؤية البحر ، أو رؤية الوجه الجميل ، على حين تطالعه تلك الكلمات فى نظام آخر فلا تشير فيه إلا الإعراض أو الملل أو الكراهية ! ولقد يتحذلق الناقد فيكشف نوعا من التوافق فى الأصوات ، والانسجام فى النغمات ، ولكنه لا يزال جاهلا علة تأثر الإنسان بكل هذا !

وفلما إن علم الجمال قد برهن على أنه من عند حظير لعمد الأدبي ، ثمند المدينة
ظهر ذلك الخطر في ثوب تقيين جديد الأدب محل محل لتقيين كلاسيكي
القديم الذي وضع الأدب أعلاه عن نفسه : فكل بحث طري ، وكثير تعمير
فاسفي لا بد من معرض وثالث الفردية الموصولة حدة ، مودة خوس
والأذواق والقوى الفنية الإنسانية !

وقالوا كذلك إن من أحسن نصريات لتذوق تقيين بمدك سعة مدك سعة
الأدب نفسه حتى تخرجك من ميدانه بالمرّة .

يقول (سانتسبري) وهو أحد عمدة المودة صمد سمحده : علم جمال في
النقد الأدبي — :

“أذكر أني سمعت مرة محاضرة طريفة جداً ، موصوفة : فسارة (سمحن)
في التراجيديا كما تقينها أعمال (ساكسبير) . فتمه ، حدث مشهور هو الآن
تستد في أكبر جامعة معروفة ، لقد كنت المحاضرة في لايدن ، متبردة لدهن
حقاً ، ولستكني لا أنزل أذكر ذلك الخطر الذي قام بنفسي بعد سماعها ، وهو
أن تلك المحاضرة كان يمكن أن تعدون تبقى ، حتى لو كنت من السادة والصلح
بحيث لم يوجد عندما عمل واحد من أعمال (ساكسبير) ، وإنما كان للدي
أفكار عامة ومناقشات ورثناها عن الأقدمين .”

ثم يقول بعد تعداد عجيب هذا المذهب على يد (سميح) ونسعه في
ألمانيا وإنجلترا :

“إن الحكمة — أو التعبير — تسقط من حساب النقد ، فيصيح على
التذوق عنده مخدرا للتذوق ، معطلا لحواسه وحاسيته الأدبية عن العمل”^(١) .

هذه طرق القصصية متشابهة ، تحتصر ، لنمين ما يؤدي إليه العلو في كل الدارين ، وقد نعت هذا ودالك سميت له الحقيقة التي لا ريب فيها ، وهي أن الأدب من حين : ون بحث الجمال لا بد أن نجد مكاتب في نقد أدب : ون بحث أدب : سم ، نرد نم ، رد . سبطل يبحث ادوق و حلاله ، ودائمه وموضوعيته : وسبطل يبحث لمن وحصانته ، ومثله العبد . مكاف تحبب مديدة عن مديدة ، وروية عن أخرى ، وصورة عن صورة ، في ع حى التبر والجل . وفي احصار ، متى لم^١ أن الذود بالاسمعة حانية كمالح لا خراطه ، ولا مصاده ، ولا معرفة باللاحه^٢ ، كما تقول باقد أمر كي حاش . ولتتبع شرح الدراسات الأدبية الخدنة في مصر بدولة صدق هذه النظرة وحق : فقد وجدنا محتواها أنفسهم — في مستهل الهصة — مضطرين أن محتوا ادوق لمصرى حدث وعفديه وبناته الخففة ، والصلة بينه وبين ادوق لعرى من ناحية ، والادوق الأورنى من ناحية أخرى ، وأترك كل ذلك في الإتيح السعري الحديث . كذلك محتوا مثل الأعلى لبسط الفنى ، ومظاهر الجمال الخلد في أدب ، وطبقوا نتائجهم عملياً في تحميل القصيدة العربية . جاهلية كانت أو سلامية أو حديثة^(١) . وأوقع أن هذا الميدان لا تزال فيه متسع للبحث والتجربة .

(٣) وقد يكون من الإطالة هذا أن تتبع الحركة العامة في أوروبا في القرن التاسع عشر ، وما كان لنظريات التطور من صدى في مختلف بواحي التفكير ، وما كان له ولما هاب الاجتعية التي سادت إذ ذاك من آثار في نزعت كبار النقاد ، فذلك شيء لم نقصد إليه هنا . وقد أصبح من المعروف عند الكتيرين ما كان المدرسة الفرنسية من جهود جبارة في هذه الميادين على أيدي (سانت

(١) راجع مثلاً — « حافظ وشوقي » لطف حسين — ١٩٢٣ .

وق (و) (تين) و (بروتير) : وما أثارت مذاهبهم من أخذ ورد في فرنسا وغيرها . وقد نشرت عن هؤلاء بالعربية خلاصات صالحة .

(٤) واسكن هناك حركة أخرى — أهم من هذه — في ثقافة عصرنا الحاضر ، تحتك بالآداب احتكاكا عنيفاً ، ويثور حولها شيء كثير من الجدل ، ولا بد لنا من طالة الوقوف عندها هنا . نعتقد من وثيق الصلة المتبادلة بين وبين الأدب ، ومن أثرها الحميد في توسيع أفق البحث الأدبي . والمسئول عن هذه الحركة تلك المرحلة الثالثة من مراحل تطور العلم ، وهي دراسات النفس أو السلوك الإنساني في أوسع معانيه . فمنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وجه العلم ، من مختلف الأصناف جهودهم إلى بحث النفس : ودخلوا على تلك الدراسة كل ما مكنتهم دراستهم الأولى في علم الأحياء ، ووصف الأعصاب ، والاجتماع ، والتربية ، من طرق وأساليب ، وراحوا يفتشون في خبايا الأجهزة التي تقيس هذه أو تلك من قوى الإنسان . وبدأت نتائج بحوثهم التجريبية والنظرية تجذب إليهم الطلاب والأنساع من كل الجهات ، وتوسع نطاق هذه لدراسات أنساع حياة الإنسان ، بل الحيوان أيضاً ، حتى خرجت عن توابعها القديم ، وأصبحت كما يقول واحد من أساطيها — ونفديها — الحديثين :

” تحول نشر رايها على معظم المسائل التي تهتم في الإنسان ، وفي الصباح الذي تكتب فيه هذه الأسطر — مثلاً — تطبع علينا إحدى أكبريت الصحف معطاة الفجاء الباهر الذي صادفه رجال الطيران الحديث بأن العشرين سنة الأخيرة قد شهدت تقدماً هائلاً لا في فن صناعة الطيران خشب ، بل في سيكلوجيته (علم نفسه) أيضاً : كذلك تُعنى أشهر كتابة كتبت عن لعبة البردج ” أن تنهنا إلى أن اللاعب قد يعرف كل شيء عن خطط هذه اللعبة ،

ولكنه ان يستطيع النجاح فيها ما لم يُلمَّ بـ "بسيكولوجيتها أيضاً" (١).

هل نعجب بعد ذلك أن نرى تيارات هذا العلم تحتك بالأدب ودراسته في أكثر من موضع ؟ أليس الأدب من أروع ما تنتج نفس الإنسان ؟ أليس وليد الشخصية الإنسانية ؟ أليس المعبر عما تنطوي عليه النفس من شعور وإحساس ؟ أليس مظهراً من مظاهر العبقرية والخلق الإنسانيين ؟ ثم أليس الأدب صلة بين إنسان وإنسان ؟ أليس قارىء الأدب ومتذوقه وسامعه أناساً يحسون ويتذوقون ويعجبون وينقدون ؟

كل هذا الاحتكاك — إذن — طبيعي ، كما كان طبيعياً أن يحتك الأدب ودراسات الجمال . والواقع أن هذين النوعين من الدراسة (النفس والجمال) أصيلان في طبيعة الأدب ، وأيس أدل على ذلك من أن يحاول الباحث وضع تعريف علمي للأدب ، إذ لا يلبث إلا ريثما تبدوله ناحية الذوق والنفس في مكانهما الجوهرى من إنتاج الأدب وجمعه ومماذه إلى النفوس .

وبما يتحدث احتكاك علم النفس بالأدب في أحد طريقتين : الأول أن يوسع علم النفس ميدانه ، فيخصص الإنتاج الأدبي — وهو من أهم المواد التي يمكن أن يعتمد عليها في دراسة النفس — لبحوثه ومناهجه ، ولا سيما إذا كانت واهية التي يتخصص فيها كبقية المساس بالخلق الأدبي كنفوح الوجدان ، ونواحي العقل الباطن . ولعل من أهم ما يُذكر من كنهات هذا النوع العلم السويسرى (يونج) ، فقد تناول الموضوع من وجهتيه العملية والنظرية . يقول في أحد كتبه :

"من الظاهر أن علم النفس — لكونه علم دراسة الخطوات النفسية —

(١) "Psychology Down the Ages" (C. Spearman) London 1937. ترجمة

خلف الله — الجزء الأول تحت الطبع ، ص ٣ .

يمكن أن يستمد منه في دراسة الأدب ، فإن النفس الإنسانية هي الرّوح الذي تولدت منه كل العلوم والفنون .

فلما أن نتظر من البحث السيكلوجي أن يشرح لنا تكوين العمل الفني من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن يشرح لنا العوامل التي تجعل من الشخص مبدعا فنيا “ (١) .

وبعد أن يقرر وجهة نظره ، والمهج الذي سينهج في كل ناحية ، يستمر فيعطى مثالا عملياً من دراسته لدراما “ فاوست ” وتحليله لعناصرها ، وما بين تلك العناصر وشخصية مؤلفها (جوته) من صلات .

والواقع أن ميدان التحليل النفسي — (وإن كانت طرارة موضوعاته لسوء الحظ تجذب إلى الخوض فيه غير الإخصائيين !) — من أخصب ميادين علم النفس ، من وجهة علاقائه الأدبية ، فإن تنقيبه في أعماق النفس الخفية يقمه وجهاً لوجه أمام طائفة من المضلات التي شغلت باحثي الأدب قرون طوالاً . ولا تزال تشغلهم . حذ مثلاً ظاهرة الرمزية التي تلعب دورها في حياة الأطفال وحياة الجماعات البدائية ، ثم تجد طريقها إلى حياة الكبير المتمدين في إنتاجه وعبقريته الفنية .

يقول أحد الباحثين :

” لقد كان هناك دائماً شيء من الغموض حول العبقرية الفنية ؛ فالقدماء اعتبروا الفنان ملهماً من الله ، أو مثلاً بخمر الله ، واسنأ نحن الآن أقرب من القدماء إلى حل لغز الخلق الفني . ولكن من المتفق عليه — على وجه العموم — أن الفنان يبرز خياله في عمله — وبعبارة أخرى — أن العمل الفني هو التعبير

“Modern Man in Search of a Soul” (C. G. Jung) Eng. Tráns. 5th ed. (١)

London 1936. Chap. 8. [Psychology and Literature] p. 175.

المرى عن الأحاسيس الداخلية العميقة للعنان . . . وهكذا يصبح كل عمل فنى وعامن الإذاعة الدائمة عن العنان يمكن أن يقرأها أولئك الذين يدركون المقزى الرمزى " (١) .

ويجرب هذا الماحث لذلك متلا الشاعر (شلى) . فكل النفس يعرفون أنه معنى الحرية والتورة : حرية الفكر ، والتورة ضد التقاليد المقيدة . ومن قاسى أكثر مما قاسى (شلى) من القيود فى بيئته المنزلية ! لقد كانت النتيجة أن تولد عنده نوع من عقدة كراهة الأب . وأصبحت الجماعة عنده تمثل الأب تمثيلاً رمزياً ، لذلك لم يستطع كبح جماح أفكاره الثائرة التى عبّر عنها فى كثير من أعماله ، وإيس (Prometheus Unbound) إلا شلى فى لباس شعرى " وهذا الشكل نستطيع أن نقتنع المعنى الرمزى لكثير من الكتب العظيمة فى آداب العالم " .

وعلى مثل هذه الطريقة عاج الماحثون معضلة الفن والعلم ، ومعضلة الدين والعلم ، ومعضلة الكلاسيكية والرومانسية ، ميين كيف تقوم هذه الأزواج على أسس سيكلوجية معقولة ، وكيف يجب أن يعالجها الناقد وأن يقف من الخصومة بينها . والناس فى الحقيقة رجالان : رجل أتجه إلى داخله ، وانطوى على نفسه ، وأتخذ من طيات هذه النفس وأحلامها ورموزها وميراثها اللاشعورى الخصب مادة لخلق وتفكيره ؟ ورجل أتجه إلى خارجه ورمى ببصره إلى ما حوله فسأط عليه حسه وملاحظته وتفكيره . أما الأول فقد كان منه الفنان — على العموم — والمتصوف ، والمتدين ، وصاحب الفلسفة التجريدية النقدية ؛ وكان من الثانى العالم والمشرع وفيلسوف التطور والمشاهدة .

(١) "The Unconscious in Life and Art" (S. Herbert). Chap. VI Symbolism. pp. 179 — 180 (1st ed. London 1932).

وقد حرص هؤلاء الباحثون على أن يذهبوا إلى أن هذه التفرقة بين الأصناف ليست فاصلة محددة ، وإنما هي تمثل الاتجاه الغالب لكل صنف : ” وبين رجال العلم داخلي الاتجاه : وبين الفنانين خارجي المخرج . والمسكة المبدعة التي تعتمد على الفطرة والخيال ليست مقصورة على الإنتاج الفني وحده ، فالعالم المبتكر فن في ميدانه ، ورؤاه العلمية لمحت من الأعماق تغير حياة الحقائق الخفية ، والعبقري العمى يعيد خالق العلم من نفسه — كما يعيد الفنان تصوير روحه في قالب دوق . والفن من الجهة الأخرى لا يمكن أن يصل إلى الشكل في إنتاجه إلا إذا اعتمد على بعض الخطوات الشعورية من اختيار ونقد وتمييز “ (١) .

وابس ميدان التحليل النفسي هو الميدان الوحيد الذي توسعت فيه السيكولوجيا في دراسته، فشملت الأدب ، فإن بعض مشاهير العلماء ممن لم يقتيدوا بوجهة نظر ” فرويد “ وأصحابه درسوا سيكولوجية الفنان ونواحي التأثير الفني من وجهات نظر نفسانية عامة ، مستهينين بطائفة كبيرة من لأعوان والطلاب . ولعل من أبرز هؤلاء (سيريل برت) لدى يمثل مدرسة المقيس العميقة في إنجلترا وجه خاص ، ويمثل في نواحي تفكيره السيكولوجي المذهب الوسط الذي أشاعته كتب (ماك دوغال) في مختلف أوساط التفكير الأوربي .

يلخص (برت) جهوده وجهود غيره من العلماء في دراسات الإنتاج الفني وصلاته بالنواحي العميقة الخفية في منتجه . ثم يذكر من الشواهد أطرها ، على أن منشيء الفن لا يعلم في معظم الأحيان مصدر إلهامه وأشخاصه . فهذا (ستيفسون) مؤلف ” دكتور جيكل ومستر هيد “ يقول :

”إن العمل الحقيقي يقوم به مساعد غير منظور ، أبقية أنا داخل حجرة عالية مغلقة . . . يقوم به أوائك الناس الصغار في الدماغ الذين يتجزون لى نصف عملى ، وأنا مستغرق فى نومى ، وربما أنجزوا النصف الباقى وأنا مستيقظ تمام اليقظة حيث أظن أنى أنا القائم بالعمل . . .“

وهذا (فواتير) وقد جلس مرة فى إحدى مقصورات المسرح يشهد تمثيل رواية من روايته (يصبح متعجب : ”أحق أنا الذى كتبت ذلك !“

وهذه (جورج الموت) — التى لم يكن تمثيل بها فلسفتها إلى الالغته دفى موسى ، مسمية غير طمعية — صرح أن قد حيل إليها أثناء كتابتها 'Adam Bede' "ن عقلا آخر قد استحوذ على قلبه وسيره . وهذا (حوته) يزعم أنه كتب أحسن رواية وهو فى عيونه يشبهه هو بحمة القائم بالمشى .

ثم من (برت) فى حتمه هذا جزء من بحثه إلى أن الفن فى أسسه نوع من التعبير ، وأنه يمر عن تجربة ، وليس مدلى بتجربته . ويمكن إعادة حلق تلك التجربة . . . ثم عدة النسخ — أنجيهه لأنفسه مرة ثانية .

ثم ربح معه النفس — من — أن ينجه بعد دراسته السابقة إلى دراسة تجربة — مع أو متخرج : ماذا شعر به عندما يثر بالعمل الفنى — عندما يطر إلى صورة (منبص) . (من من وانشلى) ، أو يستمع إلى بعض المقطوعات الموسيقية (من ليف ناخ) ، أو تقرأ روايات شاكسبير ؟ . وهكذا يصل إلى البحث إلى المعنى الأساسية الثابتة التى نصب نفسه لمعالجتها ، وهى سيكولوجية الاستمتاع الفنى .

وناحية التجربة الذوقية كما ترى جزء من ميراث عبد الجبل الذى ساعد الإسرة إليه : واسكها ، تأخذ على يد (برت) وأتباعه مظهره النفسانى ، وهى تدرس الآن دراسة تجريبية باعتبار كونه ظاهرة أو ناحية من واحة السلوك

الإنسانى . وعلم النفس الآن يتميل إلى تسمية نفسه علم السلوك الإنسانى ، ن
أصبحت التسمية القديمة فى الواقع لا تنطبق على واحة دراسات هذا العلم فى
العصر الحاضر .

والمتبحر الذى يصل إليها الباحثون هما تنصب مباشرة على موضوع الدوق ،
وهو ما هو فى نقد الأدب ، وتناول اختلاف الناس من « ذاتيين .. موضوعيين »
فى موقفهم نحو العلم . وانتمرة الرئيسية لـ شكل هذه البحوث - كما يقول (برث) .
نتيجة واحدة لا ريب فيها ، لك هى : أن عابية الناس إذا طاب إلهام أن
يحكموا على جمال شىء ما ، فقام يفكرون فى الواقع فى جماله . مضطرب . وأحكامهم
التي تصدر عنهم ليست ذوقية ولكن شخصية : ومدون كثير من العوامل
التي لا شأن لها بؤثر فيهم . وإذا كـ هكذا متأثرين فى حياتهم الشعورية بعوامل
متنوعة فما أعظم ما يستهدف له حكمهم من تحيز إذا أثرت هذه العوامل تأثيراً
لا شعورياً ! وإذا كانت الشهوات الذوقية هكذا تحيى ، وتذهب . أفسس معنى
هذا أن كل شىء فى الفن نسبى ، وأنه ليس هناك حسن أو قبح . والسكر
التفكير هو الذى يحسن أو يُقبح !

تلك وجهة نظر لا يقرها (برث) ولكنه يستمر فيبعد — شيئاً فشيئاً —
ذلك الغموض الذى يحيط بحاسة الجمال عندنا ، ويتساءل :

« هبما جردنا أنفسنا تماماً من كل العمل شعفى . ومن كل مصلحة
شخصية ، وبمضاد أيدينا من كل انشغال عملى ومسائل ذهنية تستلزم حذورات
الحياة اليومية من بيولوجية وعملية ، فهل يبقى عند ذلك أى أساس متين لتفصيل
شىء على آخر ؟ هل هناك شىء يمكن أن يجده كل شخص قبيح لا فرق بين
منمدين أو متوحش ، بالغ أو طفل ، أثينى قديم أو لندى من الجيل الذى شأ

بعد الحرب العظمى ؟ أنا أعتقد هذا . واعتقادي قائم على أسس من التجريب والنظر^(١) .

والتجارب التي يذكروها (رت) هنا طريقة ، وقد أجراها على مجموعات من كبار الفنانين والنقاد ، ومجموعات من الأطفال في مختلف أعمارهم . وقد أُنعمته نتائج تلك التجارب بصحة ما ذهب إليه من أن الجمال نفسه ليس متوقفاً كل التوقف على المصلحة أو الهوى الشخصي ، بل الواقع أن الفيلسوف الحديث عائد إلى الرأي القديم الذي كان يقول إن الجمال موضوعي ، أو على الأقل — إن أحكام الجمال يمكن أن تدعى بحق أنها عامة الصدق . ” وأظن عالم النفس لابد متفقاً مع هذا الرأي في النهاية ، فنحن نرى الجمال لأنه هناك ليرى ، وليس الجمال شيئاً نخترعه أو نتصوره بأنفسنا ، إنه شيء نحسه ونجده ، إنه — بالاختصار — مستقر في الموضوع الجميل ” .

هذا — إذن — طرف ثان من انشغال علماء النفس ببحوث تتصل بالأدب . وهناك مواطن أخرى ، لا تقل طرافة ، ولا محل لتفصيلها هنا . منها دراسات الشخصية بوجه عام ، ودراسة العبقرية والنبوغ التي قام بها (ترمان) وأنواعه في أمريكا ، والتي تناولات — ويمن تناولات — بعض مشاهير العبقرين من رجال الأدب الأوربي .

ومهم ناحية الإبداع الفني التي درسها (سيرمان) في كتابه ” العقل المبدع ” . إلى غير هذه من الدراسات .

ولكن اتصال النفس بالأدب لم يحىء من علماء النفس وحدهم ، بل من رجال البحث الأدبي أيضاً ؛ فقد نظر هؤلاء فوجدوا ثروة من المعلومات ،

“Psychology of Art” (C. Burt) [in How the Mind Works] London (١)

مترجم إلى العربية — تحت الطبع 1933.

ونتأج من الدرس ، تحمل طابع العلم الصحيح ، قد وضعت بين أيديهم ؛
ووجدوا أنهم أنفسهم — وهم رجال الأدب لا يفتأون في تاريخهم الطويل
يتكلمون عن الخيال في تقليده واختراعه ، وعن العاطفة في صدقها ويطاها ،
واضطرامها وهدوئها ، وعن الشخصية وظهورها أو عدم ظهورها في القصيدة
أو الكتاب ، وعن الرجل وصورته في الأسلوب ، وعن القريحة وأثرها في
تصوير الأفكار ، وعن الحس وقوته في صروب التشبيه والمجاز ، وعن الدهن
وجبروته في الغوص على عميق المعاني ، وعن الشعر وبشته ، وعن السكاب وما
حمل في رويته من مختلف عقد الحياة ، وعن أسباب إجادة هذا شعرى من ما ،
وذاك في من آخر ، وعن الأحوال والظروف التى مرت بها منشىء الأدب . وما
كان لها من أثر في نوع أسلوبه لكتابه ولهجة خطبته ومزج أوراها وقوامه .
كل هذه وكثير غيرها مبادئ مشتركة ، فلم لا يغير باحثو الأدب على حدود
علم النفس كما أعارهم ، النفس على حدود الأدب ؟ وما لا يسبح في الأدب
أنفسهم بهذه التصورات التى جلاها لهم النفس بيون — على قدر ما سمحت روح
العصر في رقيه ومنهج بحثه — وكانت من قمل يحبط بها الغموض والاشتراك ؟
أخذ هذا الاتجاه النفسى من جات رجال الأدب صوراً متعددة ، وتكيف
في كثير من الممالك الأوربية كيميائيات خاصة مستمدة من دونه الأدينى
ونوع تفكيرها العام . ومنصرف هذا بعض أمثلة عليه من الدراسات
الانجليزية الحديثة :

في سنة ١٩٢٩ أنى الشاعر الناقد الإنجليزي المعروف (ت . س . إليوت)
محاصرة عنوانها " التجربة في النقد " ، تناول فيها التفرقة بين القرن التاسع
عشر وما قبله من القرون ، من وجهات النظر النقدية ، وبين أن أهم ما امتد به
ذلك القرن هو أن النقاد كانوا يعاملون الأدب فيه كوسيلة لاستخراج الحقيقة

أو لتجصيل المعرفة . وأزخ النقد الحديث على العموم بظهور كتابات (سانت بوف) الذى تصوّر الأدب - لا مجموعة من الكتّانة يُستمتع بها فحسب - واسكن عملية من التغير فى التاريخ ، وجزءاً من دراسة التاريخ ؛ وقد كان (سانت بوف) عالم أحياء قبل أن يكون ناقدًا ، وقد بدأ حياته بدراسة الطب . ثم انتقل المحاضر بعد ذلك إلى النقد الحديث ويختار منه كتباً من تأليف (هربرت ريد) ، عنوانه "مراحل الشعر الإنجليزى" ، فيلاحظ وفرة التصورات الحديثة التى يستعملها . مؤلف واتى يعتمد على دراسات أخرى قام بها كثير من الناس قبل أن يتمكن ناقد أدبى من أن يتكلم بهذه اللغة - دراسات فى التطور ، وفى علم الإنسان ، وفقه اللغة وما إليها ، ثم يقول :

"هذالك مروع أخرى من المعرفة . يفترض العلم بها ضرورة بهمن تستخدمه ناقد أدبى . ومن لزم هذه بالطبع علم النفس ، وعلم النفس التجليلى على الخصوص . كل هذه الدراسات التى ذكرتها وغيرها نفس حواش النقد والمباح بمص معصاته ، وعلى المبدأ - إذن - أن يعرف شيئاً عميقاً . والنقد الحديث - من جاب لمسه ، التصورات الخيرية التى يشركه فيها . المنعمون وأصاف المنعمين - يحسم معرفة ما مجموعة من العلوم ؛ وهو يعرفها - لا يؤدى عميقاً . ولا يتمتعون وبها ، ولا يعرف حدود ميدانها . ومع أن (سانت بوف) لم تله كل هذه العدد التى تحده فى معاصرها . وقد كانت لديه طريقة عصره والحالة العقلية التى تنتج من تلك الطريقة (إن سانت بوف) يُعتبر ناقدًا حديثاً لأسباب الآتى : ذلك أنه كان رجلاً كثير العذية باستطلاع أحوال الحياة والجماعة والمدنية وكل المعصلات التى تثيرها ، دراسة التاريخ ؛ وقد درس هذه الأشياء عن طريق الأدب لأن الأدب كان مركز عنايته ، وهو لم يفقد حساسيته الأدبية فى دراسة معصلات تمتد وراء الأدب . واسكنه كان مؤرخاً وعالم اجتماع

وأخلاق ؛ وهو مثال الناقد الحديث ، ذلك لأنه وحده نفسه مضطراً أن يفكر في
لمعضلات العويصة العريضة التي نبتورها في عالمنا الحديث خارجة عن معضلات
الأدب الخاصة“ (١) .

أما (هربرت ريد) الذي وردت الإشارة إليه — فقد قام بدراسات عميقة
من هذا الطراز على (وردزورت) و (شلي) والأختين (شارلوت و إملي برنته)
وعيرهم : ونشر في سنة ١٩٣٨ مقالات في النقد الأدبي ضمنها مناقشة المربع
النمائي من الوجهة النظرية ، وبين الحد الذي يصح أن يذهب إليه الناقد في
استعمال تصورات علم النفس وطرقه . يقول في المقدمة :

“ لقد كان العلم وامن دائماً طريقتين مستقلتين في كشف الحقيقة
وعرضها : ولكن حالة جديدة نشأت كما مرع جديد من فروع العلم يكون
موضوعه العقل ، فإن العلم لا يستطيع أن يستمر طويلاً في كشف محاهل هذه
المملكة حتى يحتمك بقتك لمنتجات التي يخرجها العقل للإنسان ، والتي نسميها
أعمال الفن ، وحتى يضطر إلى أن يجد مكاناً لتلك المنتجات . علم النفس الآن
يحتمك بتميدان النقد الأدبي ، يهاجمه ويأخذ أساليبه ... وقد كان من رأيي دائماً
أن واجب الناقد الأدبي في هذه الحالة أن يقتصر نفسه ، وأن ينقذ من علم
النفس أحداً أسلحته . وهذا اقتربت شيئاً بشيء من روع سيكولوجي من النقد
الأدبي ، لأنني تذكرت أن علم النفس — ولا سيما طريقة التحليل النفسي —
يستطيع أن يمدنا دائماً بشروح لكثير من المعضلات المرتبطة شخصية الشاعر
وفن الشعر وتذوق القصيدة“ (٢) .

‘Experiment in Criticism’ (T. S. Eliot) in [Tradition and Experience] (١)
ment in Present-Day Literature] Addresses delivered — Oxford
Univ. Press 1929.

‘Collected Essays in Literary Criticism’ (Herbert Read) London (٢)
1938. p.13.

وهو يذكر في آخر المقدمة أنه لا يرغب أن يجعل الطريقة السيكلوجية في النقد هي الطريقة الوحيدة ، ولكنه يريد أن يثبت صلاحيتها ، وأن يشير إلى أنها معقولة ، وهدية ، نستطيع أن نقدم أحكامنا الأدبية إلى " محكمة مراجعة " ، وهو يقرر أن النقد يجب أن يعنى — لا بالعمل الفني لحسب — ولكن بعملية الخلق ، والحاجة العقلية عند المنشى ، إذ يجيئه الإلهام ، وإذا كان هذا محل اتفاق فليس بدري (ريد) كيف يستطيع الناقد أن يتجشئ الاعتماد على علم النفس العام . وإذا انجبه الناقد الأدبي إلى علم النفس دون تحيز وسيجد نتائج مهمة متفقا عليها من علماء النفس أنفسهم ، ويستطيع هو أن يستخدمها متفهما بها كثيرا في فهمه للأدب .

ويسير (ريد) في بحثه ، عرضاً معصلات أدبية هامة ، ملتصقا لها فهمها وتعايلا من علم النفس : فهناك الظاهرة المعروفة " بالفترات المتقطعة في حياة المصنوع " : لم يزدهر شاعر ما -- في غاب الأحيان في فترة بلوغه وأوائل رحيته -- ثم يخمد بعد ذلك ؟ لم يحيى لإلهام في عبات ، وعاب في فترات من السنين ؟ لم ترك (ملتن) كتابة الشعر مدة خمس وعشرين سنة ؟ لماذا كتب (غراي) قصيدة واحدة فقط رائمة الجودة ؟ لماذا استمرت القريحة الشعرية عند (وردزورت) تخرج رسائلها المكنونة مدة عشر سنوات ، ثم انحطت بعد ذلك إلى فقراسي ؟ مثل هذه الأسئلة ، يمكن أن يجب عليها -- في رأى ريد -- على أسس فهم العلاقة بين الشخصية والإبداع الفني . وهو يستمر في معالجة معصلات طريقة من هذا النوع حتى يصل إلى موضوع النقد وطبيعته ، فيقرر أن كل محاولة لرفع النقد الأدبي فوق ذلك لمستوى انغماض مستوى الذوق الالهامي -- من طريق إدخال عنصر علمية ، لا بد أن تقابل بالمعارضة -- ليس فقط من تلك الأغلبية الساذجة

من النقاد الذين يعتمدون على أذواقهم — ولكن من جماعة كثيرة يتصورون في هذا هدماً للحدود المرسومة للنشاط النقدي الصالح ، وهو يناقش هؤلاء وأوائك ثم قرر أن الناقد إذ يتجه إلى علم النفس إنما يغزوه لصالح علم آخر — إذا صح تسميته علم — ذلك هو النقد الأدبي الذي يشمل في الحقيقة ميداناً واسعاً جداً ، وهو "قدر قيمة الأدب استناداً إلى مقياس" . ولقد يقول قائل إن المقياس دائماً مقياس ذوق "ولكنني أخذ من المستحيل أن أعرف علم الذوق دون أن أتعرض لمسائل من القيم هي في طبيعتها اجتماعية أو خلقية" .

أما تحليل (ريد) حياة الأختين الكاتبتين (سارلوت و إلي برونه) ، فقد تناول بحث عوامل الورثة فيهما ، وظروف الأسرة ، وخصائص فرائدهما ، وما كان فيهما من ضعف في السيرة انتقل إلى أطفالهما ، وكيف ماتت الأم في سن مبكرة فأحدث ذلك هزة عصبية كان لها أثرها في حياة الأختين ، بددت إحداهما في الحمسة ، والأخرى في التائه من العمر ، وكيف كان ذلك الخمين إلى الأم المفقودة — من ناحية — وإلى العميق ، لأن من ناحية أخرى تفرق هواجس الأختين وأوهدهما ودفد درهما — كما في : وتذكرت (إلي) مثلاً للظاهرة السيكولوجية المعروفة — "ظاهرة التسمية المذكورة (والترحل)" ، فقد كان القرويون في صغره يرون فيهما ولداً أكثر مما يرون أمهما ، وكان في أخلاقهما شيء من القوة والقسوة ، ووصفها بعضهم بأنها أقوى من رجل ، أكثر سذاجة من طفل ؛ ولكنها كانت مع ذلك وقحة متبرئة من نوع الذي قد يسميه (يوج) "داخل الأنجوه" : وقد وجد كل ذلك عميراً في كتابها Wuthering Heights الذي يجمع بين القوة والعدوة . وهكذا يحول الباحث بين الطبيعة والمزاج ، والبيئة الخاصة والعامة من جغرافية واجتماعية وتشخصية عاكساً بين كل ذلك ومن الأختين صلات طريفة معقولة .

على أن ممن يجب أن يذكروا هنا — ولو إجمالاً — الباحث الإنجليزي (ريتشاردز) — بجامعة كمبريدج — لأعماله مزية خاصة في هذا الميدان : ذلك أنه لم يبحث الميزع الجديد بحثاً نظرياً يمين واحيه ومزالقه فحسب ، ولكنه أضف إلى ذلك الخطوة العممية ، فاستخدم الطرق السيكولوجية في النقد العملي ، وكانت خطته في ذلك أن يورع في أثناء محاضراته قصائد مطبوعة من نظم شعراء مختلفي الشهرة والمثالة ، ويطلب إلى الحاضرين أن يعلقوا عليها ، كتته : وكان دأبه أن كتّم عنهم اسم ناظم القصيدة . وأن يطلب إليهم ألا يضعوا اسمهم على أوراقهم حرصاً على أن يظلوا مجهولين حتى يعبروا كما يشاءون عن آرائهم الصريحة : وكانت هذه الإجابات تجمع بعد أسبوع ، وفي الأسبوع التالي يجتمع لأستد موضوع محاضراته : القصائد من جهة ، والملاحظات والتعليقات التي جمعها وورثهم من جهة أخرى : وقد كان معظم هؤلاء طلبة يحضرون لدرجة شرف في اللغة الإنجليزية ، وإلى جانبهم عدد كبير ممن كانوا يدرسون موضوعات أخرى ، ثم عدد من الخريجين ، وآخرون غير جامعيين . وقد نشر هذا البحث بكل نواحيه في كتته "النقد العملي" . وفيه يقول المؤلف :

"والعدة التي لا غنى عنها لهذا البحث هي علم النفس ، وأنا حريص كل الحرص أن أواجه الاعتراض الذي قد يوجه إلى من بعض علماء النفس من أن وثائق الإجابات التي جمعتها لا تعطى دليلاً كافياً على البواعث التي كانت هادى الجيبين في كتاباتهم — وعلى هذا فالبحث سطحي ! ولكنني أقول : إن مبدأ كل بحث يجب أن يكون سطحياً ، وأن تجسد شيئاً تبحثه يكون الوصول إليه سهلاً . تلك إحدى صعوبات علم النفس ، ولو أنني أردت أن أسبر أعماق اللاشعور من هؤلاء الكتّاب حيث توجد البواعث الحقيقية لحبهم أو لكرهاتهم

لما يقرأون السكت اخترعت لهذا الغرض فرعاً من التحصيل النفسى
ولكن الشعر طريقة إبلاغ — مداً يبالغ ، وكيف يبالغ ، وفيمة الشيء المبالغ —
ذلك هو موضوع النقد الأدبى .^(١)

وهذا الرأى فى طبيعة الشعر ووظيفته ، وارتباط النقد بالقيم ، بمصاحبه
(ريتشاردز) من الوجهة النظرية حير بعضى فى كنهه الآخر " فواعد النقد
الأدبى " (١) .

هذا الاتجاه النفسانى فى فهم الأدب ، طبيعى — إذن — ، افتتحه لمرحلة
الحضرة من تطور العلم الإنسانى ، واصطفاها بصيغة الدراسات النفسية ،
واقترضه كذلك إيغال الأدب نفسه فى تصوير واحى الحياة الإنسانية ، وظهور
الروايات السيكولوجية التى تفتت فى الكشف عن حبايا النفس وعقدها ،
السلطنة ، بل اقترضه كذلك ميل الفكر فى عصرنا حاصر إلى الفهم والمعرفة
أكثر من ميله إلى مجرد الذوق والاستحسان (٢) .

وليس فى هذا المنزع كما ترى تشريع من جانب العلوم للأدب ، ولا فرض
سلطتها عليه ، ولا حد من حرية الأديب والنقد ؛ بل على العكس فيه فتح
لآفاق جديدة يجول فيها المنتجع والناقد معاً . هذا بصور ، ودالك يتدوق ويحالى
وينقد ، وفيه تنظيم للتعاون بين مادتين اتصلت بينهما من قديم أوثق
الروابط والصلات .

a) "Practical Criticism A study of Literary Judgment". London 1929. (١)

b) 'Principles of Literary Criticism' 5th ed. London 1934. by (I. A. Richards).

See "Some Makers of the Modern spirit" J. Macmurray p. 8. (٢)

٣

أشرنا في أول المقال إلى أن الناحية العربية من الموضوع سيستقر بها بحث خاص . ولكن ما دمت قد أوردنا أمثلة أوربية على ما نقول ، فلمورد بعض أمثلة من الدراسات العربية ، ومن الدراسات المصرية المعاصرة ، أصل ذلك يوضح وجهة النظر التي نحاول عرضها هنا ، ويزيد في طمأنينة القارئ إليها .

(١) قديماً طرق (ابن قتيبة) المتوفى سنة ٢٧٦ هـ — بعض النواحي الفنية والنفسية من إنتاج الشعر . فذكر أن للشعردواعي تحت البطيء ، ونبعث المتكاف : منها الشراب ، ومنها الطرب ، ومنها الطمع ، ومنها القصب ، ومنها الشوق . ومثل هذه بأمثلة طريفة — قال أحمد بن يوسف لأبي يعقوب الخزيمي : مدائحك في منصور بن زياد — يعني كاتب البرامكة — أشعر من صرائيك فيسه وأجود ! قال : كنا إذ ذاك نقول على الرجاء ، ونحن اليوم نقول على الوفاء ، وبينهما ون بعيد . وهذه عندي قصة السكيت في مدحه بنى أمية وآل أبي طالب ، فإنه يتشيع وينحرف عن بنى أمية بالرأى والهوى ، وشعره في بنى أمية أجود من شعره في الطالبيين ، ولا أرى علة لذلك إلا قوة أسباب الطمع .“

ووصف (ابن قتيبة) كذلك الأماكن والأوقات التي يسرع فيها أتى الشعر ، ويسمح أبيه . وفرّق بين الشعراء من حيث الطبع ، وبنى على هذا اختلافهم في إجادة بعض القنون الشعرية : فهذا (ذو الرمة) — مثلاً — “ أحسن الناس تشبيهاً ، وأجودهم تشبيهاً ، وأوصفهم لرمل وهاجرة فإذا صار إلى المدح والمجاء خانه الطبع “ (١) .

وكذلك فعل (القاضي أبو الحسن الجرجاني) — المتوفى سنة ٣٦٦ هـ —
 في مقدمته لكتابه " الوساطة بين المتنبي وخصومه " : فبحث سيكولوجية أهل
 النقص ، وما يدفعهم إلى حسد الأفاضل ، واثقفهم الأمثال ؛ وحلل المسكة
 الشعرية ، ورجعها إلى الطبع والرواية والذكاء ، وجمال الدربة مادة لها وقوة
 لكل واحد من أسبابها ، " فمن اجتمعت له هذه الخصال ، فهو المحسن المبرر ،
 و قدّر نصيبه منها ، تكون مرتبته من الإحسان " ، وليس هناك فرق في هذه
 التقسيم بين القديم والمحدث ، والجاهلي والمخضرم ، والأعرابي والمولود . قول
 أبو الحسن الجرجاني :

" وأنت تعلم أن العرب مشتركة في اللغة واللسان ، وأنها سواء في المنطق
 والعمارة ، وإلّا فما تمص القبيلة أحتها بشيء من المصاحبة . ثم قد تجد الرجل منهم
 شاعراً مطلقاً ؛ وإن عمه ، وجار جفائه ، ولصيق طفله نكياً معهما ؛ وتجد فيها
 الشاعر أشعر من الشاعر ، والخطيب أنفع من الخطيب ، فهل ذلك إلا من جهة
 الطبع والذكاء . وحدة القرينة والفطنة ! وهذه أمور عامة في جنس البشر ،
 لا تخصيص لها بالأعصار ، ولا يتصف بها دهر دون دهر " (١) .

ويرجع (أبو الحسن) اختلاف أحوال الشعر من رقة أو صلابة ، ومن
 سهولة أو وعورة ، إلى اختلاف الطبائع وتركيب الخلق . " فإن سلاسة الطابع
 ودمائة الكلام بقدر دماثة الحلقة ، وأنت تجد ذلك ظاهر في أهل عموك وأبناء
 زمانك ، وترى الجاني الجلف منهم كثر الألفاظ ، معقد الكلام ، وعمر الخطاب
 حتى إليك ربما وجدت ألفاظه في صورته وبغمته ، وفي جرسه ولهجته " . ويمثل
 المؤلف لهذا بشعر عدى بن زيد ، فهو على جاهلية صاحبه أساس من شعر

(١) راجع مقدمة كتاب " الوساطة بين المتنبي وخصومه " (أبو الحسن علي بن
 عبد العزيز الشهير بالقاضي الجرجاني) مطبعة العرفان . صيدا . سنة ١٩٣١ هـ . ص ١٩٠ .

الفرزدق ورجز رؤبة — وهما إسلاميان — ذلك للملازمة عدى بن زيد الحاضرة ، وإبطانه الريف .

ومما فطن له (أبو الحسن) من تلك النواحي رجوع القارىء إلى نفسه ؛ وتأمل حالها عند إنشاد الشعر الرقيق ؛ وبمقد ما يتداخلها من الارتياح ويستخفها من الطرب ، ويتصور تلقاء ناظرها من سابق ذكرياتها إذا سمعت هذا الشعر .

وهذا التعويل على التأمل الباطنى — أو فحص المرء نفسه (introspection) يستعمله (عبد القاهر الجرجاني) . المتوفى سنة ٤٧١ هـ . استعمالا موفقا في شرح نظريته في النظم ، في كتابه “دلائل الإعجاز” . وهو وإن كان ناسجا في هذه الناحية على منوال (أبي الحسن) ، فهو أول مؤلف في الأدب العربى ، عالج موضوعه في طريقة علمية منظمة ، وجمع بين وجهة النظر الواضحة والاستقراء الدقيق . وهو يبنى كتابه الآخر “أسرار البلاغة”^(١) على أساس نظرية نفسية واضحة يقرررها في فاتحة الكتاب كما يلي :

“فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعرا ، أو يستجيد نثرا ، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول : حلور شيق ، وحسن أنيق ، وعذب سائغ ، وخلوب رائع ، فأعلم أنه ليس ينبئك عن أحوال ترجع إلى أجراس الحروف ، وإلى ظاهر الوضع اللغوى ؛ بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده ، وفضل يقتدحه العقل من زناده” (ص ٣) .

ثم يأخذ في تطبيقتها في أبواب بلاغية مختلفة ، كباب الجفاس (انظر على الأخص ص ١٣) ، وأبواب التشبيه والتمثيل والاستعارة . فهو — مثلا —

(١) أسرار البلاغة في علم البيان “ تأليف (الامام عبد القاهر الجرجاني) . طبعة المار تصحيح السيد محمد رشيد رضا . طبعة ثانية سنة ١٩٢٥ .

يرجع سر تأثير التمثيل إلى علل وأسباب نفسية : " فأول ذلك وأظهره أن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي ، وتأتيها بصريح بعد مكبي ، وأن ترده في الشيء تعلمها إياه ، إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم لأن العلم المستفاد من طرق الحواس ، والمركور فيها من جهة الطبع ، وعلى حد الضرورة ، يحصل المستفاد من جهة النظر والعكر في القوة والاستحكام . . . " وضرب آخر من الأنس وهو ما يوجبه تقدم الإلف . . . ومعلوم أن العلم الأول أتى النفس أولاً من طريق الحواس والطباع ، ثم من جهة النظر والروية ، وهو — إذن — أفسر لها رحمة ، وأقوى لديها ذمما . . . " (ص ١٠٢) .

وضرب ثالث ألطف مأخذاً وهو أنك " إذا استقرت التشبيهات وجدت التبعاد بين الشئيين كلما كان أشد ، كانت إلى النفوس أعجب ، وكانت النفوس لها أطرب ، وكان مكابها إلى أن تحدث الأريحية أقرب . وذلك أن موضع الاستحسان ، ومكان الاستظراف ، والمثير للدفين من الارتياح . . . أنك ترى بها الشئيين متلين متباينين ، ومؤلفين مختلفين ، وترى الصورة الواحدة في السماء والأرض ، وفي حلقة الإنسان وخلال الروض . . . " (ص ١٠٨ - ١٠٩) .

ثم هنالك ضرب رابع " وهو أن المعنى إذا أتاك ممثلاً فهو في الأكثر ينجلي لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة ، وتحريك الخاطر له ، واهمة في طلبه ؛ وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر ، وإبائه أظهر ، واحتجابه أشد . ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نبيل بعد الطلب له أو الاشتيق إليه ومعاناة الحنين نحوه ، كان نبيله أحلى ، وبالميزة أولى ، فكان موقعه من النفس أجل وألطف ، وكانت به أضن وأشفف " . (ص ١١٨) .

وعلى أنس مثل هذه يفسر عبد القاهر بعض ظواهر الذوق : فالعقد من الشعر والكلام — مثلاً — " لم يذم لأنه مما تقع حاجة فيه إلى الفكر على

الجملة ، بل لأن صاحبه عثر فذكرك في متصرفه ، وإشيك طريقك إلى المعنى ،
ويوثر مذهبك نحوه ، بل راء ، قسم وذكرك ، وشعب ظمك حتى لا تدرى من
أين تتوصل وكيف تطلب ” (ص ١٩٢٥ — ١٢٦) .

وجهة السحر في التشبيه المقلوب أنه ” يقع المبتدعة في نفسك من حيث
لا تشعر ، ويعيد كما من غير أن يظهر ادعاؤه لها ، لأنه وضع كلامه موضع من
يقبس على أصل متفق عنيه ، ويرجى الخبر عن أمر مسلم ، لا حاجة فيه إلى
دعوى ، ولا إشفاق من خلاف مخالف ” (ص ١٩٥) .

هذه أمثلة مختصرة من الاتجاه العام لعبد القاهر في أسرار البلاغة . ولقد
إليه عودة في بحث خاص . وهو عندنا أقرب العقليات الإسلامية القديمة في
دراسات الأدب إلى العقليات العلمية الحديثة . وله التماثلات سيكلوجية فنية
سبق بها التفكير الحديث . منها ما قرره من أن الجملة دائماً أسبق إلى النفوس
من التخصيص ، وبذلك ” تجرد الرؤية نفسها لانصل بالبدئية إلى التفصيل ،
واسكنك ترى بالنظر الأول الوصف على الجملة ، ثم ترى التفصيل عند
إعادة النظر ؛ ولذلك قالوا : النظرة الأولى حمقاء . وقالوا : لم ينعم النظر ولم
يستقص التأمل . وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس ، وبذلك تنبئين
من تفاصيل الصوت بأن يعاد عليك حتى تسمعه مرة ثانية ، ما لم تنبئ به بالسماع
الأول ، وتذكر من تفصيل طعم الذوق بأن تعيده إلى اللسان ما لم تعرفه في
الذوقة الأولى ؛ وبإدراك التفصيل يقع التفاضل بين راء وراء ، وسامع
وسامع ، وهكذا

وإذا كانت هذه العبرة ثابتة في المشاهدة وما يجري مجراها مما تناله الحاسة ،
فالأمر في القلب كذلك ، تجرد الجمل أبداً هي التي تسبق إلى الأوهام وتقع في

الخطر أولاً ، وتجد التفاصيل مغمورة فيما بينها ، وتراها لا تختصر إلا بعد إعمال الروية واستعانة بالتذكّر ” (ص ١٣٧ - ١٣٨) . وهذه الفكرة التي يقررها عبد القاهر في القرن الحادى عشر الميلادى ، هى الآن الحجر الأساسى فى بناء مذهب ” الهيكل ” أو ” الشكل العام ” (Gestalt) الذى أحدث انقلابا كبيرا فى الدراسات النفسانية فى القرن العشرين ، والذى تغاقت آثاره الآن فى نواحي التربية والتعليم ، وفى الفنون بوجه عام .

(٢) هذه الدراسات العربية ، فيها من التفاتات ولحمت ، ومدت - هى والأدب العربى - على مصر مع الإسلام منذ أجيال ، واشتركت فى تكوين الذوق المصرى الحديث . ولكن ليس ذلك موضع بحثنا هنا ، وإنما نقصد إلى بحث ناحية المعرفة والمنهج فى دراسة الأدب .

وقد قلنا إن وجهة النظر العلمية الحديثة فى هذه الدراسات إنما نُحِتَتْ إلى مصر من الغرب . وهى نحن أولاء نسوق بعض الأمثلة الجملة على تأثير مصر الحديثة بأهم التيارات الغربية التى جعلتها موضع هذا المقال .

فى سنة ١٩٠٨ أنشأت الجامعة المصرية ، ودعى للتدريس فيها جملة الأساتذة من المستشرقين الأوربيين ، ولم يلبث طلاب العلم من المصريين أن وجدوا ألوانا من الدرس لم يعرفوها من قبل ، ومنونا من النقد لم يكن لهم سماعه ، وتغيرت آراؤهم فى دراسة الأدب تغيرا تاما ، وأدركوا الحاجة إلى ضرورة المنهج العلمى الصحيح فى هذه الدراسة ، ولم تلبث رسائلهم التى قدموها للجامعة أن سجلت هذا الانقلاب فى صراحة وقوة . ولعل أول رسالة قدمت للجامعة فى ٥ مايو سنة ١٩١٤ - لفيل شهادة العالمية ولقب دكتور فى الآداب - تؤرخ هذه لمحنة تأريخا دقيقا ، فقد وصف صاحبها (طه حسين) نفسه فى بحثه بقوله ” فليست فى هذا الكتاب طبعيا محسب ، بل أنا طبعيا نفسى ” ، أعتمد فيه

ما تنفج المباحث الطبيعية ومباحث علم النفس معا . ومن المبدئى التى وضعها أمام عقله دائماً أن الحادثة التاريخية والقصيدة الشعرية والخطبة يجيدها الخطيب والرسالة ينفذها السكاتب والأديب " كل أولئك نسيج من العنل الاجتماعية والكوبية يخضع للمبحث حصوع المادة اعمل السكيمي . " (١)

وكتب (طه حسين) فى تنوعها ، ووضوح فكره مؤلفها ، وطريقته القوية فى التعبير ، تزود الباحت بكبر مادة حديثة للروح العلمى المصرى فى دراسة الأدب : وقد جعل لثالث العلمى مكانه فى منهج تاريخ الأدب . وناقش آراء المدارس الأوربية الحديثة فى الموضوع منقشه علمية فى كتابه " فى الأدب الجاهلى " خلص منها إلى مذهب أدبى ارتضاه ، وفق فيه بين موضوعية العلم وذاتية الأدب . وقد عرض فى كتابه الأخرى نماذج عممية من تطبيق هذا المذهب فى دراسة ظواهر الأدب العربى القديم (حديث الأرباء ، ومن حديث الشعر والنثر) وظواهر الأدب المعاصر (حافظ شوقى) ، وقد بدراسات تحليلية ضاميد اعص الشعر ، كالتنبى وأنى العلاء ، جمع فيها إلى التحقيق التاريخى ، والمبحث اشمل لحياة الشعر وطبيعته ، وعواجى شخصيته ، وظروف عصره ، وأحداث زمانه ، تحليلاً نفسياً ذوقياً رائعاً لأنهم قصائده : وحقق فيه ماذهب إليه . من الوجهة النظرية - من أن الأدب " متعل بطبيعته اتصالاً شديداً بحياة الحية المختلفة ، سواء منها مايمس العقل ، ومايمس الشعور ، ومايمس حاجات لدية " وما نادى به من ضرورة اعتمد المبحث الأدبى على خلاصة ما انتهى إليه الإحصائيون من النتائج فى لدراسات العممية الأخرى ، ومن ضرورة عدون المسكات الإنسانية من عقل وحيال . ودوق ومعرفة — فى

(١) راجع "تعمد ذكرى أبى ملاء" (طه حسين) ضعة ثالثة ١٩٣٧ مقدمة والتمهيد وعلى الأخص صفحات ٧ ، ١٣ ، ٢٠ .

منشئ الأدب ودارسيه — حتى تستمد الإجابة الفنية (وهي أثر من آثار الشعور ،
والحسن القوى ، والعواطف الدقيقة ، والخيال الحصب) غذاءها الحقيقي من
العقل والعلم .

والأتجاه النفساني في دراسات (طه حسين) العملية قوى بارز ، فهو يقدّر
— مثلاً — في أكثر من موضع من كتبه أنه يعتمد — في دراسة أي شاعر
من الشعراء — على شخصية الشاعر ، وذلك أن هذا الشاعر يجب أن تمثل
في شعره إلى حد ما ، بحيث تقرأ قصائده المختلفة فتشعر فيها بروح واحد ونفس
واحد ، وقوة واحدة . وهو حين يتعرض للدراسة الغزل العربي في صدر الإسلام
يدرس حياة أهل الجزيرة العربية ، وما كان للفقر واليأس والحرمان من أثر في
نفوس أهل البادية ، وما كان للثروة والغنى — حين اجتدها إلى اليأس من الحياة
العملية — من أثر في نفوس أهل الحاضرة ، وما كان للإسلام والقرآن من أثر
في نفوس هؤلاء وأولئك ، إذ حيل بينهم وبين حياتهم الجاهلية . وأنشأ في
نفوسهم شيء من التقوى فيه سداجة بدوية ورقة إسلامية .

وإذا درس (شوقي وحافظ) نفذ إلى طبيعتيهما ومراجعهما ، ووصل بين
كل مزاج ومنه ، وبين كل شخصية ومكان مه من قلوب الجماهير : موصف
نفس حافظ — مثلاً — بأنها " كانت بسيطة يسيرة لاحظ لها من عمق
ولا تعقيد وكانت لهذه الخصال نفسها محبة إلى الناس مؤثرة بهم ، وكان شعر
حافظ صورة صادقة لهذه النفس البسيطة اليسيرة ، فحبوه كما أحبوا صدره ،
وأعجبوا به كما أعجبوا بنبوءه " (١) .

وإذا درس (أبائمه وابن الرومي) أبرز النواحي النفسانية فيهما ، وورط

بينها وبين ما عرفنا به من خصائص فنية : فقد كان أبو تمام — مثلاً — ذكياً ذكاء لم يكن يُعرف لشاعره من الشعراء الذين عاصروه ، وكان حاضر البديهة حضوراً غريباً مفتحاً ، وكان حاد الشعور يحس الأشياء حساً سريعاً ، ويتأثر بها تأثراً عميقاً ؛ فكان إذا تعرض لمعنى من المعاني تعمقه ، وكان هذا التعمق من حرايا أنى تمام ومن عيوبه في وقت واحد : من مزاياه لأنه من أظهر الدلائل على قوة العقل ، ومن أحسن الوسائل لفهم الأشياء . . ولكنه في الوقت نفسه كان يضطربه إلى ألوان من الإغراب في المعاني وفي الأماظ أيضاً ، فكان يصل إلى أشياء لم يتعود الناس أن يروها ، ولا أن يصلوا إليها . .

وكان ابن الرومي حاد المزاج مضطربه ، معتل الطبع ، ضعيف الأعصاب ، حاد الحس جداً ، يكاد يبلغ من ذلك الإصراف . وكان هذا كله قد أعطاه من الحياة صورة رديئة من ناحية ، ومحبة من ناحية أخرى .

كان اضطراب مزاجه يفيض إليه الناس ، ويسىء رأيه فيهم ولكن قوة حسه ورقة طبعه كانت تحبب إليه الذات . وهو وأبو تمام متفقان من حيث إيهما يعتمدان اعتماداً شديداً حديداً على العقل في شعرهما . وهما لا يستسلمان للاخيل وحده ، وإنما يتخذان الخيال وسيلة إلى تحقيق ما يريد العقل . وهما يتفان في أسهما حرصاً على تعمق المعاني وعلى استيفائها واستقصائها ، والمبالغة في هذا الاستقصاء حتى يأتيان بالأشياء الغريبة التي يصيق بها الناس الذين عودوا أن يقرأوا المؤلف من الشعر . . . وابن الرومي يمضي مع أنى تمام في الفوص على المعنى ، والتفتيش والجد في طلبه ، حتى يبالغ المعنى الجيد . فإذا ظفر به ساء ظنه بالناس في الأدب ، كما يسوء ظنه بهم في الحياة العملية . كان يعتقد أن حظ الناس من الذكاء ليس بحيث يمكنه أن يطمئن إليهم في فهم المعاني ، فهو

— إذن — حريض على أن يتم معانيه بنفسه^(١).

وقد أخذ الروح العلمى واتجاهاته فى عقول الباحثين المصريين أشكالا متنوعة بتنوع شخصياتهم وثقافتهم : فظهر فى دراسات (أحمد أمين) فى مظهر التاريخ للعقيدة العربية الإسلامية ، وهى ناحية فى التأليف العربى لها خطرهما ، قامت على وجهة نظر حديثه واضحة — بينتها مقدمة "فجر الإسلام" — هى تصوّر الأدب كما تتصور العلوم ، ودراسته كما تدرس العلوم ؛ فما حال بين الأدب العربى إلى الآن ، وبين الحياة والخصب والنفع إلا أن مناهج البحث والاستقصاء له سيئة رديئة ، لم تنظم بعد ، ولم يتناولها الإصلاح فى مصر كما تناول إصلاح المنهج العلمية الأخرى . والأدب العربى كغيره من الآداب ، بل كغيره مما يتصل بالحياة الإنسانية ، بل كغيره من كل ما يصلح موضوعاً للدرس فى هذا الكون شئ ، لا ينبغى أن ينظر إليه على أنه منقطع الصلة عما حوله ، وإداهو جزء من كل ، وليس إلى معرفة الجزء سنيل إذا لم يعرف الكل ، وإذا لم يعرف ما يحيط به من الأجزاء الأخرى على أقل تقدير .

وقد استطاع مؤلف "فجر الإسلام" و"صحى الإسلام" — فى دقة وصرامة — أن يعرض فى الأجزاء الأربعة التى أخرجها إلى الآن صورة واضحة عميقة للعقيدة العربية فى جاهليتها ، وما كان للإسلام فيها من آثار ، وكيف ازدهرت مراكز الفكر الإسلامى بالعلوم والفنون والتأليف ، وكيف تأثرت الثقافة العربية مما احتك بها من ثقافات يونانية وفارسية وغيرها ، وكيف بلونت شخصيات مؤلفى العرب بهذه الألوان من الثقافة ، ثم كيف تنوع الأدب بتنوع البيئات ولأحزاب والفرق والجماعات^(٢).

(١) راجع "من حديث شعر والنثر" (طه حسين) . ١٩٣٦ من ١٥٢ وما بعده و٢٢٧ وما بعدها .

(٢) "فجر الإسلام" ج ١٠ ، و"صحى الإسلام" ثلاثة أجزاء (أحمد أمين) .

ويتصل بهذا النوع — ولكن من وجهة أدبية أحص ، وفي نطاق أحدث وأضيق — الدراسة التي قام بها (العقاد) "شعراء مصر وبيناتهم في الجيل الماضي" ، والتي بناها على أساس أن "معركة البيئة ضرورية في نقد كل شعر ، في كل أمة ، في كل جيل ، ولكنها ألزم في مصر على التخصيص ، وألزم من ذلك في جيلها الماضي على الأحص . لأن مصر قد اشتمت منذ بداية الجيل إلى نهايته على نبضات محتزمات لا تجمع بينها صلة من صلات الثقافة غير اللغة العربية التي كانت لغة الكتّاب والناظمين جميعاً" (١) . ولكن للعقاد دراسة أدبية أخرى يظهر فيها الاتجاه النفسي الحديث أوضح ما يكون ، بل يكاد يلون المبحث بلونه ، ويغلب على الناحية الأدبية الخاصة فيه وهو "إن الرومي — حياته من شعره" ، بناء على أساس أن "الطبيعة الفنية هي تلك الطبيعة التي تجعل من الشاعر حرّاً من حياته إنّ كانت هذه الحياة من الكبر أو الفقر ، ومن الثروة أو الفاقة ، ومن الألفة أو الشذوذ . وتتمام هذه الطبيعة أن تكون حياة الشاعر ومعه شيئاً واحداً لا يفصل فيه الإنسان الحى من الإنسان الناظم ، وأن تكون موضوع حياته هو موضوع شعره ، وموضوع شعره هو موضوع حياته ؛ وديوانه هو ترجمة باطنية لنفسه يخفى فيها ذكر الأماكن والأزمان ، ولا يخفى فيها ذكر حاجة ولا حاجة مما تاف منه حياة الإنسان ، ودون ذلك مراب ككثر فيها الالتماع بين حياة الشاعر ومعه أو يقل " .

وعند العقاد إنما لا نصف من الرومي وحده ، ولكن نصف كل شاعر بتوضيح هذا الحد من الشعرية وهو الطبيعة الفنية ، ذلك "لأنه هو الناموس الذى لا يتم له أن نقدر شاعراً بغيره ، والذى نجعل الشعر كله والشعراء كلهم ،

(١) "شعراء مصر وبيناتهم في الجيل الماضي" (عاس محمود العقاد) ١٩٣٧ ص ٣ .

إذا نحن أغضينا عنه والتمسنا إلى سواء مما لا يستحق كبير التفات^(١) .
 هذه نموذج قيمة من الدراسات المعاصرة ذكرناها على سبيل التمثيل لا الحصر :
 فلباحثين الذين صورنا بعض آرائهم كتب ومقالات أخرى تتمثل بهم ، جواب
 من الروح الحديث . وهناك غيرهم من الكتّاب الذين أنتجوا في الدراسات
 التحليلية ثروة حافلة ، من أمثال (هيكل) : وهناك بحوث أستاذة لأدب ولغة
 في الجامعة ، ورسائل طلاب الدراسات الأدبية العليا بهم ، مما سنعرضه في مكانه
 من البحث الأوسع إن شاء الله .

٥

تمت حلقة أخيرة في البحث هي حلقة النقد الأدبي بمعناه الصحيح وهو
 "مهم النص والحكم عليه" أرحأناها إلى نهاية مقال لجملة اعتبارات : مهم أن
 تيار النقد يتأثر بما سلفناه من الحركات الفكرية ، فدراساتها أو لا تعين على فهمه
 ومنها أن ميدان النقد الحاضر في الدراسات الأوربية ليس واضح الحدود وعالم ،
 ذلك لأنه المجال الرئيسي للعناصر الدائمة في بحوث الأدب ، ولأنه يتكيف كثيرا
 بنوع الأدب الذي ينقده . على أننا سنقتصر أنفسنا هنا على تصوير بعض اتجاهاته
 الرئيسية التي نرجح أنها وليدة الفكر الحديث .

إن الأدب — كما أشرنا — متسع اتساع الحياة ، ومن الطبيعي أن تختلف
 اتجاهات الباحثين فيه حسب ثقافتهم وأمريتهم ، ومن الطبيعي أن تختلف في
 العصر الحاضر تركة العصور الماضية - المعيدة والقرينة - في مداهم ومدارهم :
 وتجد الناقد التقريري الذي لا يزال يحاول أن يقيس الفن حسب أصول

(١) "ابن الرمي حياته من شعره" (عباس محمود العقاد) طبعة ثانية ١٩٣٨ صفحات

وقواعد : والنقاد التاريخي الذي يحول بك في البيئة والعصر والجنس : والمقد السيكولوجي الذي يجعل همه حياة الشعرو نواعته ومسالك شعره إلى النفوس ؛ والنقاد الجمالي الذي يصعد على سلم الفن إلى نظريات الدوق والجمال ، وتجد الماقد الناثري الذي يهب نفسه للعمل الفني ، ويحييا معه لحظات من عمره ، ثم يعود فيحلم نفس الحلم مرة أخرى ، ويصف ما رأى وما جرب ، وما أثارت فيه صحة العمل الفني من معاني وأحاسيس . وكل هؤلاء كما ترى متمسك من الحقيقة بسبب ، وناظر إليهم من زاوية ، والسكنه عرضة لأن يتهم بضيق الأفق ، والاصرار عن العمل الفني إلى شيء غيره . غير أنك تجد في كل هذه المذاهب — مع استثناء قليل — روحا عاما يميز العصر الحديث منذ قرن أو أكثر ، وطبعه بطبعه . ولكي تبين هذا الروح يحسن أن نرجع قليلا إلى الوراء . لقد كان الإغريق يتصورون الأدب نوعا من التقاليد للطبيعة ، أو إعادة التكوين لمادة الحياة : فاشعر عند (أرسطو) ليس إلا نتيجة فريضة التقيد عند الإنسان ، وهو يختلف عن التاريخ والعلم من حيث أنه يعالج الممكن أو المحتمل لا الحقيقي أو الواقع . وجاء الرومان فتصوروا الأدب فنا رفيعا ، يقصد به — تحت ستار اللذة — إلى إلهام الناس لمثل العليا في الحياة . ثم جاء الكلاسيكيون (التقيديون) في القرنين السادس عشر والسابع عشر فقبلوا هذا الرأي في جملة ، واعتبروا الأدب نوعا من التمرين ، مهارة أو مقدرة يُحصلها صاحبها بدراسة الآداب القديمة ، وتوجيهه . — في ترجمة الطبيعة — تقاليد العيين الإغريق والرومانى . فالمن عند هؤلاء — تنج عقلى ، مثله مثل العلم والتاريخ . وعقد القرن الثامن عشر سير النقد بدخاله مبدى جديدة هى الخيال والعاطفة والتدوق ، والسكنه لم يستطع أن يحرر نفسه إلا قليلا من سلطان التقاليد القديمة . ولما جاءت الحركة " الرومانسية " تطورت الفكرة الجديدة التى عمت

النقد في القرن التاسع عشر : مذهب (وردزورث) و (كولردج) في إنجلترا إلى أن الأدب هو التعبير عن الإنسان والطبيعة . ونادت (مدام دي سقال) في فرنسا بأن الأدب ليس إلا تعبيراً عن الجملة . وجاء (سكستور كوزان) فوضع القاعدة الأساسية التي تقول إن التعبير هو القانون المطلق للفن . وجاء (سنت وث) فشرح نظريته التي تجعل الفن تعبيراً عن الشخصية . ونادى (تين) بأن الأدب تعبير عن الجنس والعصر والبيئة . ثم دهمت جماعة التأثيرين إلى اعتبار الفن تعبيراً جميلاً عن أحاسيس الحياة وبصاتها ، لدائمة الاضطراب . فأظهر خصائص الأدب عند المحدثين — إذن — أنه من من التعبير .

والخاصة الشدية هي التي كان (جوته) و (كاراين) و (أتول فرانس) من أكبر لمبشرين بها . يقول (جوته) : إن النقد في عرف المحدثين هو أن تقرأ الكتاب ، وتسمح له أن يؤثر فيك ، وتضع مسك إحصاءاته ، ثم تزيده . حينئذ — وحينئذ فقط — تستطيع أن تصل إلى حكم صحيح عليه . و يقول (كاراين) : إن النقد يقف مترجماً بين مذهب وغير المذهب ، بين العمق واللين يستمعون لحن كلماتها ، ويقدمون لمحة من معناتها ، واسكتهم لا يفهمون سرها العميق . ويصف (أتول فرانس) الناقد بأنه ، ليس فضيلاً حذراً لأحكامه ، واسكنه روح حساسة لفصل مخاطراتها ، في عالم الأعمال الفنية العظيمة . ولاستلها التي يستلها ، النقاد الحداثيون أنفسهم حين يراحون عمل شاعر من الشعراء هي : ماذا حاول الشاعر أن يعبر ؟ وكيف أدى مقصده ؟ وما هو الروح الذي يجري خلال عمله ؟ وما هو التأثير المهم الذي تركه هذا العمل على عقل ورثة أوسامته ؟ وما هي أحسن طريقة للتعبير عن هذا التأثير ؟ ^(١) .

(١) اعتمد في معظم هذا الملخص لأهمية من الموضوع على كتاب :
"Creative Criticism" (J. E. Spingarn) 1st ed. 1931.

وهذه الأسئلة وأشباهاها إنما تعالج على أساسين متعاونين من الذوق والمعرفة ، وبعبارة أخرى على أساس وجهة نظر فنية — أو إن شئت فقل — نظرية في الأدب . وقد أصبح الاهتمام بهذه الناحية جزءاً أصيلاً في جهود الدراسات النقدية الحديثة ؛ فهي يعتبرونها ذات شقين : الأول : نظرية الأدب ، والثاني : النقد الأساسي أو العملي ، وهما ناحيتان متعاونتان ولا تفصلان . وظهر أن الاهتمام بالشق الأول أثر من آثار الروح العلمي الحديث . وقد فصل (أبركرومى) الكلام عن هاتين الناحيتين في كتابه " قواعد النقد الأدبي " .
نم لخص الموضوع فيما يلي :

" واضح — إذن — أن ناحيتي البحث الأدبي — وقد سميناها نظرية الأدب والنقد الأساسي — متصلة كل منهما بالأخرى ، لا تستطيع إحداهما أن تظهر في صورتها الكاملة ما لم تشترك معها الأخرى ، حتى إننا لو أردنا أن نقصر كلمة النقد على مجرد تقدير المراتب لنستطيع أن نصنع صحة الحكم ما لم نرجع في تحليلنا وتقديرنا إلى القواعد العقلية " (١) .

هذه — إذن — هي الخاصية الثانية لروح العصر الحديث في نقد الأدب : هدفنا للعمل الفني ، وتأثيره ، ثم عرض وتحليل لجوانبه ، يقومان على أساس نظرية واضحة في الأدب ، مشتقة من طول الممارسة لنصوصه وروائع آثاره ، تحيط بها وتوجهها ثقافة شاملة مستمدة من تجارب الحياة ، ومن مختلف الدراسات المتصلة بالأدب اتصالاً وثيقاً .

وإذا اصمت هاتان الحاصتان إلى ما قربناه في المراحل الأولى من البحث

" Principles of Literary Criticism " (Prof. Lascelles Abercrombie) (١)
[in an Outline of Modern knowledge] London 1932.

راجع لترجمة العربية (محمد عوض محمد) لجنة ترجمة والتأليف والنشر ١٩٣٦ — ص ١٢

من ضرورة إفاة الدراسة الأدبية على أساس منهج واضح ، ومن معالجة ظواهر
الأدب روح العلم الصحيح ، أمكن أن تخلص إلى من كل هذا معناه تفكير
أدى حديث في دراسة الأدب وقده ، يمثل روح العصر في تروعه إلى المعرفة ،
ويحفظ على الأدب ديبته وموضوعيته معاً ، ويرتفع بالمقد عن مجرد أثر تحدثه
في النفس طواريء الانفعالات والميول الشخصية .

محمد خلف الله

RESUMÉ

"Some Currents of Thought which have Influenced the study
of Literature."

• • •

For some time, the writer of this article has been investigating the "Modern Tendencies in the study and criticism of Arabic Literature in Contemporary Egypt". Preliminary work has indicated that, in her modern revival, Egypt was influenced mainly by two factors. First, there was the Islamic-Arabic culture which she adopted from the 7th century, A. D., and from which originated the major part of her literary heritage and taste. Secondly, there came the scientific spirit of modern Europe with which Egypt has been in contact since the beginning of the 19th cen., and more academically, since the founding, in 1908, of the Egyptian University.

The present article deals in general with the second aspect of this research. It tries to show how modern science and philosophy have affected the methods of, and the approach to, the study of literature :

1 — in developping a literary-history method in conformity with the new science of methodology,

2 — in availing the literary scholar of a host of scientific results obtained by specialists in various fields of human knowledge,

3 — in widening the field of modern literary criticism from Aesthetics, on one side, and from scientific Psychology, on the other.

Examples, illustrating these approaches in the understanding of literature, are given from European, as well as from classical and modern Arabic studies.

The article, then, proceeds to outline the main features of literary criticism at the present day, chief among which are the following :

- I. looking upon Literature as the art of Expression,
- II. a greater tendency towards the understanding rather than the mere appreciation of literature,
- III. paying attention to the development of a theory of Literature to guide, and cooperate with practical criticism.

M. Khalafallah.

B. A. Hons and M. A. London

* * *

- ***

- (١٧) (ابن قتيبة) "الشعر والشعراء" طبعة ١٩٣٢ .
(١٨) (أبو الحسن الجرجاني) "الوساطة بين المتنبي وخصومه" مطبعة المعارف سنة ١٩٣١ هـ .

- (١٩) (أحمد أمين) ١ — فجر الإسلام جزء أول سنة ١٩٢٨ .
 ب — ضحى الإسلام ثلاثة أجزاء (١٩٣٣، ١٩٣٥، ١٩٣٦) .
 (٢٠) (منه حسين) ١ — "تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبدالقاهر" ١٩٤٠ .
 ب — "تجديد ذكرى أبي العلاء" طبعة ثالثة سنة ١٩٣٧ .
 ج — "حافظ وشوقي" سنة ١٩٣٣ .
 د — "في الأدب الجاهلي" طبعة ثالثة سنة ١٩٣٣ .
 هـ — "من حديث الشعر والنثر" سنة ١٩٣٦ .
 (٢١) (عباس محمود العقاد) ١ — "ابن الرومي حياته من شعره" طبعة ثانية ١٩٣٨ .
 ب — "شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي" ١٩٣٧ .
 (٢٢) (عبد القاهر الجرجاني) "أسرار البلاغة" طبعة ثانية — المنار سنة ١٩٢٥ .

راجع أيضاً المقالات التالية :

- ١ — "نوافذ الأدب إلى النفوس" (خلف الله) ومجلة "المنفاة" عدد ١٥ .
 ب — "الذاتية والموضوعية في الفن" " " " " ١٨٩، ١٨٧
 ج — "الشعراء النقاد" " " " " ١٩٢، ١٩١
 ١٩٦، ١٩٥، ١٩٣
 د — "بعض مناهج الدراسة الأدبية" " " " " ٢٠٦، ٢٠٣
 ٢٠٩

ثنائية العواطف

Le coeur a ses raisons que
la raison ne connaît point

Pascal

يبدو لنا سلوكنا أحيانا متناقضا يكتنفه الغموض ، مضيق النفس ، وقد
نشكو وترتاب في إحلاص من يحيطون بنا ، فنتهمهم بالجهود والحياة ، عندما
نرى سلوكهم نحونا حائراً بين النقيضين ، كأن نفس في ثديا حهم لنا أمارات
الكرهية . ولعل ما يبدو لنا من تناقض في السلوك ، وما صدر من أحكام
جائرة ، يرجع إلى أننا نصر على أن نطبق قوانين المنطق على ظواهر لا تقبل
دائماً هذه القوانين . والواقع أن منطق السلوك لا يعترف دائماً بمنطق أرسطو
أو منطق كانط ؛ ذلك أن التناقض المنطقي ليس دائماً تناقضاً سيكولوجياً .

وسنحاول في هذا المقال أن نعالج حقيقة نفسية نعتبرها حجراً أساسياً في
بناء السلوك ، وفي تشكيل تصرفات الإنسان ، حقيقة ثنائية العاطفة التي وضع
لها طبيب النفس السويسري الكبير Bleuler كلمة Ambivalenz ، مقدرين
أنها لا بد أن تلقى ضوءاً على ما يبدو لنا تناقضاً وغموضاً .

ولسكن يجدر بنا أن نقدم لهذا البحث بحقيقة تاريخية نعتبرها دليلاً على
أن إحام المنطق في علم النفس لم يكن إلا فساداً في الرأي ، جعل البحث في الحقائق
النفسية يزرع تحت أغلال المنطق الصوري دهرأ طويلاً ، بدلاً من أن ينظر
الباحث في الأحداث النفسية يحاول أن يتتبع نشأتها ونسوجها ، ذهب يعني
بالتناسق المنطقي فيما يقدم من نظريات ، ويتخذ قضايا القياس نماذج يستوحىها

في بناء علم النفس قد برضى ما يجب أن يكون ، ولكنه لا يمت بعادة لما هو واقع ذلك أن هذه الحقيقة النفسية حقيقة امتزاج الأضداد في سلوكنا — التي غفل عنها علم النفس القديم لأنها تبدو أنها تتحدى قوانين المنطق الصوري ، منسبها النفس لإسائه منذ أصبح لها أن تعبر عما يخرجها .

نقرأ في سفر الحمدي القديم بها جا فاد حيث (الكتاب الثاني : أنشودة السماء) " أي مهابتنا ! إن الكائنات جميعاً صُرب في هذا الكون متخبطة من حر ، ما يحس بها من هذيان الأضداد ، الناشئة من الجذب والدفع . . . إلى أصحابين الذين تخفموا من هذيان الأضداد يبدووني (كرش ، خفاق الكون) . . . الذي تحلص من الأضداد يسهل عليه أن يتحرر من العبودية " . ويعلج كتب المفسرات الصنف القديم " يوجا " موضوع الثنائية ، فيذكر أن النور يستعتبرهما أساس كل الطبيعة ، كما فيها طبيعة الإنسان ، وأنهم يرسمون إليها متغيرين من القوى : الذكورة والأنوثة ، وأن مهمة الإنسان هي العثور على الزهرة الذهبية ، وهي المركز الذي يتوحد فيه الأشياء ، مركز يحمل معنى عظيمة القيمة والفائدة للإنسان . وبذا نظرنا في الأساطير اليونانية القديمة نجد — ولم يكن من العسير أن نتوقع ذلك — تشخيصاً لرموز مختلفة لهذه الحقيقة ، نذكر منها : عصاة هرميس *hermés* يعاها ثعبانان مختلفا اللون ، يتويان ويتداحلان على شكل 8 . ونجد بعض الأسفار العبرية القديمة تصور الشخصية الإنسانية (باعتبارها نموذجاً لما يجري في الكون) تصويراً رمزياً ، فيقال لها شجرة الحياة تحمل بالقوة الذكورة والأنوثة ، وهذه تعبر كلاًها الناحية البدنية والناحية اليسرى من الجسم . أو الفاعل والمنفعل . ولارانا نجد آثار هذه الحقيقة في بعض الديانات الحديثة ، حيث نجد عقيدة أن المرأة الأولى تولدت من جنب الرجل الأول . يبدو إذن أن النفس قد أحست منذ

القدم بما تفتوى عليه من ازدواج هو الأصل فيما يصدر عنها من سلوك ثنائى .
أما فى العصور الحديثة ، فلم يفلح فى لمس هذه الحقيقة من المفكرين
والكتاب إلا بعض الأدباء والشعراء ممن تهيا لهم مزاج فطرى يمتاز بالذوق
الفنى والحس الدقيق ، فلم يقطع عليهم سلطان العقلية المنطقية السائدة فى هذه
العصور ، ونفذوا ببصيرتهم إلى أعماق النفس فى نوع من الحدس فكشفوا عن
هذه الحقيقة . نجد ميشليه يقرر أن الشفقة تستند إلى تكأة من القسوة ، وأنه
يبدو كأن أعظم مظاهر الشفقة تلهبها لذة مشاهدة الألم :

La pitié repose toujours sur un fond de cruauté. Ses elans les
plus vifs sont comme aiguisés par le plaisir de voir souffrir.

ونجد فكتور هيجو يعزى "توركامادا" لأن فرحه بتعذيب الزنادقة
يضطره إلى التألم لهم . ويكتب طه حسين فى أحلام شهرزاد : "كان الملك يأساً
أشد اليأس من شهرزاد قد عجز عن فهمها . . . فكان عليها ساخطاً أشد السخط ،
وكان لها محباً أشد الحب . . . هنالك كانت خواطر نفسه تعطى بحمرة الدم . وقد
كان يرى نفسه مقبلاً على شهرزاد يصمها إليه ضمماً شديداً عذيفاً ، ويهذى إليها
قبالات محرقة متهبة ، حتى إذا بلغ به الحب والهيام أقصاه انغمد حنجره هذا
الدقيق فى صدرها هذا الناصع الجميل ، وتلقى ما يفيض به هذا الينبوع من
دمها الحار ، فاعله يشفى ما كان يجرد من هذا الظلم الذى لا شفاء له " . وفى
موضع آخر يقول : "أنفق شهر يار نهاره مطمئن النفس . . . لا يحس خوفاً
ولا إشفافاً . . . ولا يضيق بعشرة شهرزاد ، ولا يكره ما كان يحس فيها من
هذه الكبرياء البغيضة التى هى مزاج من الرثاء له والقسوة عليه " .

واضح إذن أن بعض كبار الكتاب والشعراء لمساوا هذا الازدواج ، كما
يتضح أنهم عنوا عناية خاصة بظاهرة السادية (إلحاق الأذى بالغير وإيلامه) ،

وما يمتزج بها من حب لمن نلحق به الأذى أو من شفقة عليه وتألم له .
والواقع أن ظاهر تى السادية والمازوكية (الميل إلى أن يؤذينا الغير ويؤلمنا)
كانتا أول مظاهر الثنائية التى لفتت نظر مدرسة التحليل النفسى . فنجد فرويد
يعالج فى مؤلفاته الأولى ظاهرة الثنائية ممثلة فى السادية والمازوكية ، فيعتبرهما
متصلين بالأصل الجنسى المزدوج من الفاحية التشريحية ، بمعنى أننا نبدأ الحياة
مرودين بأصول الجنسین ، ثم يطغى أحد هذين الأصلين على الآخر وينمو على
حسابه ، ومن ثم فإننا حاصلون على الاستعدادات الخاصة بكل جنس : سيطرة
الذكر وحنوع الأنثى . وليست السادية والمازوكية إلا مبالغة لهذه الاستعدادات .
فعندما تنحسر " عقدة أوديب " وينشأ " فوق الأنا " من استعارة الصورة الأبوية ،
فإن عدداً من الحلول يصبح ممكناً . أما اختيار الحل فيتوقف على مبلغ ما يمتاز به
الطفل من الذكورة أو الأنوثة . مثلاً طفل ذكر يحمل كمية كبيرة من الأنوثة
يميل إلى تمثيل أمه فيغدو مازوكياً : خفوعاً إزاء والده وإزاء البيئة ، وفى نهاية
الامر يمكن أن يصير لواطياً سالباً ، فى حين أن طفلاً آخر يحمل كمية كبيرة
من الذكورة يميل إلى تمثيل أبيه ، فيصبح متحدياً مسيطراً ، صدياً إزاء البيئة .
وكذلك يحدث نفس الشيء للبنات اللاتى يصل بهن تمثيلهن لأبيهن إلى هذا
الذى يسميه " أدلر " بالاحتجاج المذكر (الاسترجال) ، وهى فكرة يقبلها فرويد
ولكن على أساس صراع أوديبى سابق . أما الميل المضاد فى جميع هذه الحالات
فإنه يكبت : فإذا مجح هذا الكبت فإنه يؤدي إلى تكوين خلقى معين ، وإلا
فإنه يؤدي إلى أعراض مرضية فى مرحلة متأخرة .

ومهما يكن حظ هذا التفسير من الصحة ، فإن ما يعنينا منه الآن هو بقاء
الميل لمصادة للميل الذى طغى وطبع السلوك بطابعه — بقاؤه فى زاوية من
زوايا النفس . وبعبارة أخرى إن نضوج سمات خلقية معينة لا يعنى فناء الميل

المضادة والواقع أن البحوث البيوكيميائية الحديثة في هرمونات ذات على أن هرمون الذكر Testosterone وهرمون الأنثى Oestradiol ليسا — كما كان يظن سابقاً — يختلفان في الصفات البيولوجية تماماً ، بل يحمل كل منهما صفات Ambosexuelle ، أى صفات تؤثر في خصائص الذكورة والأنوثة معاً . وهذا يفسر وجود هرمون الذكر في بول الأنثى ، وهرمون الأنثى في بول الذكر . وقد دلت البحوث التشريحية المقارنة على أننا إذا استأصنا أحد المبيضين من بعض الطيور ، فإننا لا نمت أن نرى المبيض الآخر الذى كان قد سرى نمو وبأخذ شكل الخصية ، ولا يلبث الطير أن يتحول ذكراً في صفاته الخارجية ، وفي سلوكه العام . وأخيراً فإن التجارب الإكلينيكية تدل على أن السادية تحمل في ثناياها بذور الماروكية وأن الماروكية تنطوى على مرعة سادية . وليس أدل على ذلك من الحالات التى نرى فيها السادية تترد نحو الأنثى . وبما إلى خلاصة حالة من هذا النوع .

كان شاب يشكو من خوف وسواسى من العنة وكان سلوكه برحاً خطيئته سلوكاً ثنائياً غريباً : فكان فى عينته يشعر بحوها ناحب ، ويرى نفسه مشغول بها يلج عليه الشوق إليها ، حتى إذا أتمت لم يكن يستطيع أن يسلط عن تصوراته جنة يشرحها . وكان هذا يبقى فى نفسه رعباً وصيقاً عظيماً . وقد وصل التحليل إلى وفاة العتدة عندما رأى نفسه (فيما يرى المريض أثناء التحليل) يدفع عنه ثدياً بغيضاً ، لأنه لما كان لم يستطع أن يملكه ويحببه ، فهو ينفذه ، ويريد أن يملكه . ومن الواضح أن هذا الخطر يشير إلى عطفة ثمة نحو أمه . وقد رأى المريض نفسه بعد ذلك أثناء التحليل يحول هذا الخطر العدوانى إلى التدى نحو قضيبه ، ثم يلبس هذا العدوان صورة الاستئصال بجهد عميرة . وقد أصبح من السهل أن نفهم من مجموعة هذه الخواطر سلوك هذا الشاب نحو

خطيئته (فهو يحول إليها بعض السادية المرتدة) كما أمكن أن نفهم خروجه
المرضى من العنة . ليس من شك إذن أن هذين الميادين المتناقضين أعنى السادية
والمازوكية يتفارعان تلوين السلوك . وأن أحدهما لا يستقل بتشكيل السلوك
تماماً . وقد نستطيع أن نجمل تطور هذه الميول فيما يأتى :

فى مرحلة أولى نجد السادية متسلطة على السلوك الخارجى فيميل الطفل
إلى إلحاق الأذى بالغير ، وفى مرحلة ثانية تستبدل الذات بالموضوع الخارجى ،
ويصبح هذا الاستبدال تحول الهدف من الإيجابية إلى السلبية ، وأخيراً فى
مرحلة ثالثة يحصل البحث عن شخص آخر يحل محل الذات فى دورها الأول
الإيجابى . فى هذه المرحلة فقط تنشأ المازوكية بمعناها الصحيح . والدليل على
وجود المرحلة الثانية ما نلاحظه فى حالات "نفروز" الوسواس من الارتداد نحو
الذات دون وجود الموقف السلبى نحو الغير . ففجأة الرغبة نحو تعذيب النفس
وإزالة العقاب بها . وبعبارة أخرى فإن الطاقة الإيجابية لم تتحول إلى طاقة
سلبية بل إلى طاقة مرتدة منعكسة من الأنا نحو الأنا . يبدو إذن كأن
الماروكية تتولد من السادية ، وأن المازوكية لا تزال تحمل نواة السادية ، وخاصة
فى مراحلها الأولى . ولكن السادية بدورها ليست خالصة من الماروكية . لأننا
نلاحظ أن السادية فى بادى الأمر لا تقصد إلى إلحاق الأذى باعتباره كذلك ،
حتى تجرب الذات طعم الألم عند وصولها إلى مرحلة الماروكية . عند ذلك نجد
وعا من النقل من هذه المرحلة إلى المرحلة السادية الأولى بحيث يحصل الشخص
على لذة مازوكية من إلحاقه الأذى بغيره . وبعبارة أخرى إنما المرء سادى لأنه
مازوكى ، فهو لا يستطيع أن يستخلص لذة من إلحاقه الأذى بالغير إلا إذا تصور
وقع الألم لدى الغير بأن يتخيل نفسه مكانه .

وتحضرنى هنا سيرة تولستوى الملقب ببنى الرحمة لما اتصف به فى سلوكه ،

ولما نشر في الناس ، ومع ذلك فإن مؤرخى حياته كشفوا لنا كيف أنه كان يحذق تعذيب أفراد عشيرته ممن لم يؤمنوا بمثله الأعلى . ويقص جوركى أنه رآه ذات يوم وعلامات لذة القسوة بادية على وجهه في اللحظة التي كان يجهز فيها على فريسة الصيد . يبدو إذن أن هذه الرحمة التي كان يدعو إليها تواسى ويضرب المثل لغيره بسلوكه العام وفقاً لتعاليمه ، إنما هى فى الواقع رد فعل لما تنطوى عليه نفسه من قسوة عظيمة ، وأن سلوكه الرحيم لم يكن إلا انتصاراً على نزعاته إلى القسوة والعنف .

وفى رأينا أن نظرية "يونيغ" تبين هذه الظاهرة الأخيرة فى جلاء . يمرض يونيغ لهذه المشكلة فيقول بنشأة ما يسميه *Persona* ، أى هذا الوجه من الشخصية الذى تكون بالتكيف مع مقتضيات الظروف ومطالب العرف ، وهو إذن يمثل الإنسان كما يود أن يكون ، ويتكون من تمثيل وإدماج سلطان الأبوين وسلطان العرف (وامله يقابل الأنا المثالى فى نظرية فرويد كما يقابل الهدف الوهمى فى نظرية أدلر) ؛ كما يقول بنشأة ما يسميه *Anima* أى هذه الفاحية من الشخصية المتصلة بالاشعور ، وهى تتكون من مجموعة النزعات المكبوتة . يرى يونيغ أن هذين الوجهين من الشخصية يكمل أحدهما الآخر ، بحيث إنه فى حالة نضوج مذكر الصفات فإن الجزء اللاشعورى أى المكبوت من الشخصية يكون مؤنثاً ، ومن ثم فإن الرجل السليم ينطوى على *Anima* مؤنثة ، والمرأة السليمة تنطوى على *Animus* مذكر . وعلى ذلك فإن حب الجنس (اللواطية) إنما هو انقلاب بانولوجى لهذه الأوضاع ، كما أن بحث الإنسان عن زوج يكمل به حياته إنما هو فى الواقع بحث عن هذا الجزء المفقود من نفسه ، هذا الجزء الذى يتحقق فى الصورة المثالية *imago* التى لا بد أن يكون عليها قرينه . ويستخلص يونيغ من ذلك نظريته فى تفسير أمراض النفس ، فيرى أن الصراع الداخلى والقلق ينشآن من كبت اللاشعور الذى هو

في حقيقة الأمر المكمّل الطبيعي للشخصية الشعورية . فالمرض إنما يشقّ بما يحسّ بامتناع الكمال لديه وبما يسعى وراء هذه الصورة المثالية سعياً غير منتج طالما أنه يحاول أن يجد هذه الصورة المثالية في العالم الخارجي .

ومن ثم فإنّ النفروز (المرض العصبي النفسي) إنما هو الجبر والتعويض ، والأعراض المرضية ليست إلا صياح النجدة يرسله هذا الجزء الآخر من النفس Alter Ego ، الذي اضطر إلى الانزواء ، ولكنه ما زال متلهفاً إلى المساهمة في حياة الفرد والتكامل في الشخصية العامة . ويلخص يونج جميع هذه النتائج في قوله " إن النضوج ذا الجانب الواحد لا بد أن يؤدي إلى رد فعل طالما أن الوظائف السفلى المكبوتة لا يمكن أن تقبل النفي المؤبد من الحياة العامة ولا بد أن يحل الوقت الذي يواجه فيه الإنسان بضرورة رجوعه إلى هذا الانقسام في شخصيته فيرده إلى الاستقامة . . . وأن يعمل على أن يتح لهذا الجزء الذي حيل بينه وبين النمو أن يأخذ بأسباب الحياة " ، وفيما يلي حالة نرى أنها تؤيد ما يذهب إليه يونج وتلقى ضوءاً على ما ذكرنا .

امرأة مطلقة في الثامنة والثلاثين من عمرها تشكو من ميلها نحو حب الجنس ، وخوفها المرضي من السرعة والمرتفعات . وقد بين التحليل أن جميع هذه الأعراض تعود إلى علاقتها بأُمها التي كانت تعاملها وهي طفلة معاملة جمعيتها ، تفهم أن الأنوثة شيء تافه محقر ، وكانت تحبها دائماً على أن تسلك سلوك الصبي ، وتلبسها لباسهم (زي الجندي الخ) ، ولم تكن تمنحها شيئاً من العطف والحنان بل كانت تحتص بهما أخاها الصغير . وكانت محاولات الطفلة إلى كسب حب أمها تخفق دائماً ، فيدفعها ذلك إلى ثورة عظيمة من الغضب ، كانت تلح عليها أثناءها رغبة جامحة في أن تقتل أمها . وقد تبين أن هذه الرغبة الاندفاعية هي السبب في خوفها المرضي من السرعة . وقد زال هذا الخوف عندما لمست هذه

العلاقة . أما خوفها من المرتفعات فيرجع إلى حادث وقع لها عندما كانت في الخامسة من عمرها . وضعتها أمها ذات يوم على ظهر عجل نائر أمام نقر من الزوار عندما كانوا يقضون الصيف في بعض ضياعهم بالأرياف . ولما بدا على الصبية شيء من الخوف صاحت بها أمها : ما هذا . إلى لا أقبل أن يكون أحد أطفلى جدران . فسكن شعور الطفلة مر بجا من اربع لمكانها الخيف من هذا الحيوان ، ومن الإشتاق من أن تعقد تقدير أمها لها ، ذلك التقدير الذي كان سببا في تشكيين سلوكها . فيما بعد بحيث يتفق مع سلوك " الرجل " ، وما يستتبع ذلك من الميل إلى حب " المرأة " . والذي بهمننا من هذه الحالة هي دلالة أعراضها المرضية على ما نطوى عليه نفسها من صفات تتعرض مع صفاتها الظاهرة . فقد كانت هذه السيدة في ظاهرها حشنة الطباع تصطنع حصال الرجال ، ولكنها في داخلها كانت شديدة الحساسية ، نفتقد الأمن والطمانينة إلى الحياة ، تود لو ركزت إلى غيرها تتمد عليه في تصرف شئون العيش . وبالجملة كانت تكتم في نفسها كل ما يميز المرأة من خصال .

والواقع أن كل عرض من أعراضها المرضية كان يعبر عن ناحية الأثونة من نفسها ، أو على الأصح عن رد فعل الأثونة إزاء ما تصطنع من الرحولة . فهي تخاف المرتفات والسرعة ، وهذا يعني أنها مشفقة من اندادها في اصطناع شخصية الرجل المسيطرة المرتفعة ، وتخشى أن يسقط ويتخدل هذا البناء لأنها تراه خاوياً غير متمسك . تستطيع إذن أن تقرر أن أعراضها المرضية إنما هي محاولة نحو التكامل ، محاولة الجزء المسكبوت من الشخصية أن يجد مكانه في الحياة . ومجد عكس هذه المحاولة في مرض الأفكار الملامية ، حيث نجد المريض منقبصا مهيب الجانب ، يصطنع اللين والرفق ويركن إلى الاستكانة ، عطيما يسلك سلوك المسلم ، مستعظما كالمسكين . وهو مع ذلك في قرارة نفسه

متنمر يجتس في صدره حواطر العنف والكرهية والسلطان المطلق .

والكن هل السادية الصريحة موقف طبيعي أولى ، هل هي جزء من الوظيفة الجنسية يمثل تصخم نامية الذكورة من ثنائية الطاقة الجنسية ؟ يبدو أن فرويد نفسه غير رآيه في هذه المسألة ، ولم يعد في رسائله الأخيرة يعتبر السادية شيئاً متفرداً من اللايبدو (الطاقة الجنسية) ، واضطر إلى فرض وجود دافع عدواني أولى سماه غريزة الموت .

وقد يتحدد هذا الدافع نحو العدوان باللايبدو فتنشأ السادية الباثولوجية .
ويمي إلى حالة تميل بها إلى أن تميز بين السادية ومظاهر القوة والسيطرة في الغريزة الجنسية .

فتاة ذات مراجع انفعالي جاءت تشكو أعراضاً من نوع القلق المستعيرى ، وقد بدت أعراضها هذه عندما تعرفت بشاب نشأ بينهما حب نخطبها ، ولكنهما ما لبثت أن وجدت نفسها تسلك آراءه سلوك الرغبة عنه وهي تحبه ، وهي في محضره مترفة تمنع عليه ، وكلما حاول الشاب أن يحنو عليها أصمها نوع من العرع شديداً ، ويقصى عنها بالجود ، حتى اضطر الشاب أن يقطع صلته بها . وقد أدرك التحليل الطبقات اللاشعورية الآتية : كان نوحا يلاعها ذات يوم وهي طفلة ، ثار فيها ذلك شعوراً جنسياً قوياً ، حتى إذا أقبلت أمها أمرتها أن يكما عن هذا الامر ، وصحت بها أن قد حان وقت النوم . وثار ذلك الغضب في نفس الطفلة وصرحت هائجاً ، فأمسكتها أمها ونظرت إليها غاضبة ، فجمدت الطفلة في مكانها مشلولة الحركة ، وأحست في الوقت نفسه شبقاً مترجاً بشعورها أنها غلبت على أمرها وأحصت . منذ ذلك اليوم والتهيج الجنسي لديها يشمل الحنق والكره للأُم المعتدية . على أن خوفها من أمها لا يلبث أن يغلب على أمرها ، وينصح لديها " فوق الأنا " ، متأثراً بهذه الظروف . فيكبت كل هذه

المشاعر ، حتى إذا قابلت صاحبها أثار فيها ذلك اللقاء العقدة المسكوبة ، فتحول الى صاحبها مشاعرها الثنائية نحو أمها ، أى مشاعرها السادية المازوكية معاً . يبدو إذن أن السادية الباثولوجية ليست إلا الكره اختلاط بالطاقة الجنسية . ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن هذا المزيج الثنائى بين الكراهية والطاقة الجنسية ، إذا حبس فلم يجد منفذاً ، ارتد نحو الأنا ، فنجد الذات تـكـره نفسها ، ويقف "فوق الأنا" موقف المعتف ، وهكذا ينمو لدى المريض شعور بالخطيئة والخطية والخنوع ، وليس من العسير أن نتبين ما تدل عليه هذه المشاعر من مازوكية معنوية (غير عضوية) . بل قد تذهب السادية المرتدة نحو الأنا إلى درجة من العنف بحيث ترى الذات كأنها تريد أن تهلك نفسها ، وتقول حوار الانتحار . أو قد يلحق المريض بنفسه الأذى فيجرح نفسه عمداً أو سهواً (أى دون شعور واع بنزوعه إلى إلحاق الضرر بنفسه) . واضح إذن أن السادية الصريحة ليست ظاهرة طبيعية ، وإنما تنشأ من حادث امتزاج غير فطرى عندما يحدث أن يكون الطفل فى حالة تهيج جنسى ثم يحال بينه وبين الإشباع . عند ذلك يثور الطفل ويشيع فى نفسه الحنق ورغبة العدوان ، ويرتبط هذا الحنق العدواني بالتهيج الجنسى . على أن هذا الحنق ذا الصبغة العدوانية ليس إلا تضخم غريزة العدوان الفطرية . ولـسـكـنا نحـب أن نلاحظ بالرغم من كل ذلك أن هذه الغريزة العدوانية تحمل لذة خاصة عند إشباعها ، والفرق الوحيد بين اللذة الخاصة بهذه الغريزة ولذة السادية ، أن لذة غريزة العدوان لا تنطوى على شعور بالخطيئة ؛ كما نحـب أن نلاحظ أن هذه الغريزة تتميز فى المرحلة النعمية بالمض والتخديش ، ودلالة هذه الظواهر لدى الرضيع واضحة كل الوضوح .

ولـسـكـنا ان ندرك حقيقة الثنائية فى جلاء إلا إذا عرضنا لمعطى الحب

والسكره . وهنا نجد أنفسنا أمام نظريتين تعارض أحدهما الأخرى . نجد نظرية "شتمكل" تعتبر السكره أصيلاً والحب دخيلاً ، ونجد نظرية "سُتي" و "هادفيلد" تعتبر الحب هو الأصل .

وفي اعتقادنا أن لا هذه النظرية ولا تلك تترجم عن الحقائق الراهنة والتجارب الإكلينيكية ، بل يبدو لنا أن كلا من هاتين النظريتين تسمهما النزعة الميتافيزيقية للبحث في الأصول . نحن لا نكره للباحث أن يحلق في سماء الميتافيزيقا ، ولكننا نكره له أن يفعل ذلك وهو يظن أنه ما زال يعالج تفسيراً علمياً لظواهر طبيعية . في اعتقادنا أن الحب والسكره إنما هما طاقة وجدانية واحدة ذات ذراعين أشبه شيء بالمقص ، لا يمكن إن يتحرك أحدهما دون أن يتحرك الآخر .

والملاحظة الأولى التي نحب أن نسجلها في بادئ الأمر ، أن السلوك العاطفي تنمازعه غريزتان : الغريزة الجنسية من ناحية وغريزة حفظ الذات من ناحية أخرى ، وأن الحب شديد الاتصال بالغريزة الجنسية ، وأن السكره يعبر عن استجابة "الأنثى" إزاء ما يهدد كيان الذات . ولكن البحوث السيكولوجية الحديثة وعلى الأخص الدراسات الإكلينيكية التحليلية ، بينت فساد الظن بانفصال هاتين الغريزتين ، كما بينت أن الشخصية شيء متكامل تتجاوب أطرافه ، فمن الخطأ أن ننظر إليها نظرة استاتيكية . والصواب أن نفهمها باعتبارها شيئاً ديناميكياً تتفاعل فيه القوى ويؤثر بعضها في بعض . على أن دقة البحث وجلاءه يميلان بنا إلى الفصل بين هذه القوى حتى نحدد صفات كل منهما ، وبعيننا على هذا التجريد ما يقع بالفعل من انقسام عرى الشخصية في الأمراض النفسية ، وما نلاحظه من البساطة عند بدء نضوج هذه القوى لدى الطفل . يخلص لنا من ذلك أنه إذا كان "الأنثى" مدفوعاً بالطاقة الجنسية يتسم سلوكه

بالحب ، فإن هذا الحب باعتباره رباطاً يقيّد "الأنا" ويحد من حرية انطلاقه ، يهدد استقلاله ويثير استجابته بالسكّره نحو موضوع الحب . على أن هذا الذي يكرّسه "الأنا" مدفوعٌ بعريضة حمط الذات ، يحمله ويطلبه لأنه يرى فيه شمع العشق ، وهو يكرّسه في الحب قيوده ، والسكّره لا يلبث أن يحب هذه القيود ، وواضح ما في هذه اللقطة النفسية من نغمة مازوكية . وقد تذهب هذه المازوكية إلى أبعد من ذلك فنرى "الأنا" يميل قبل كل شيء إلى الحصول على أقصى ما في هذه القيود من ظواهر تنس كيان "الأنا" ، فيميل إلى أن يحقّ به الحبيب الأذى وينزل به المذاب ، وهذا يفسر قول الشاعر :

لى لذة فى ذاتى وخصوعى وحب بين يديك سمك دموعى
ذلك أن "الأنا" سبق له أن حرب حملاً أرضاه كثيراً ، وهيناً له أسبب الحياة ، وكان فى هذا الحب معتمداً كل الاعتماد على الحبيب ، معتقاً به ، بتأقّي الفيت منه ، حب كان موقفه فيه سلبيّاً دائماً وموقف الحبيب إيجابياً دائماً ، بقصد حب "الأنا" وعلاقته بأمه .

ولكن نظراً فاحصاً لهذا الحب الأول يمين إنما أنه ليس حلواً تاماً ، من مظاهر العنف العدوانى ، وإن كان عنفاً هيماً أيقظ رقيقة . فالضيع عندما يشيع فى كيانه الأمن والرضى واللذة من حرارة حصن أمه ، ويتعاق شديداً ، لا يركن إلى السكون التام ، بل يراه يحيط هذا التدى بذراعيه ، ويفرر أظفاره فيه ، ويخدشه وبعض بمكيه فيه ، وكأنه يريد أن يحتويه ويمثله فى كيانه . ولكن هذا الاحتواء والتمتين إنما هما نوع من التحطيم والإعدام ، وبعبارة أخرى نوع من السادية العطرية ، على أن نفهم هذه السكّمة بمعناها الواسع لا بمعناها الباتولوجى . واضح إذن أن هذا الحب الأول (وهو النموذج الذى يطبع "الأنا" بطابعه فينسج على منواله فيما بعد) هذا الحب يحمل بذور السادية والمازوكية

معاً ، أنى يحسن بذور البغض وهو مع ذلك حب أصيل .
 على أننا إن نحلو غموض ثنائية العاطفة إلا إذا نظرنا فيما يقوم به الحب من وظائف مختلفة ، قد بعد وقد تقترب من وظيفته الأساسية . يرى الحب أحيانا يقوم وظيفة رد الفعل للسكره : ذلك أن اتصال المرء بغيره واحتكاكه بالذات ، كما سميت الإشارة إلى ذلك ، من شأنه أن يصيق نطاق الشخصية ويقيم لحواجز في سبيل إشباع الميول وتأكيد الذات . وهذا كله مدعاة إلى أن يُحفظنا ويحفظنا نضيق بالغير ، وحاصله هؤلاء الذين يعشرون ويتصلون بما اتصالاً وثيقاً . ولكن "فوق الأنأ" لا يقبل هذه الحفيظة ولا يسمح لهذا الصيق أن يعان عن نفسه ، فهو يدفع "الأنأ" إلى رد فعل يستر به هذه البغضاء ، وليس حيراً من الحب في ستر البغضاء . والسكى مهم "لسكره" الذين لهذه الظواهر يجب أن تشير إلى نتائج هذه البحوث التحليلية التي بينت أن "الأنأ" في بدى الأمر رجسى (إشارة إلى مرحس في الأسطورة اليونانية الذي كان يعشق نفسه) فهو محب نفسه ، يشبع دواعي العشق بأن يعشق نفسه ، في حين أن العالم الخارجى بما يفرقه به من منبهات كثيرة لا يتسیر في نفسه إلا البغض والاقباص عنه . وفي مرحلة ثانية ينحدر نيار العشق إلى العالم الخارجى ، فيحب "الأنأ" شخصاً مستقلاً عنه . غير أن هذا الحب المصوب إلى العالم الخارجى لا يزال يحمل سمة الكراهية التي تميز علاقة الأنأ بهذا العالم الخارجى ، وهذا يفسر لنا امتزاج الكراهية بكل حب . وقد نستطيع أن نذكر هنا قول راسين في مسرحيته الخالدة أندرومك (الفصل الثانى ، المشهد الأول) :

Ah, je l'ai trop aimé pour ne le point hair.

ولسكى تكتمل لنا هذه الصورة الثنائية للعاطفة ، يجب أن تشير إلى أنه عندما تنقطع علاقة حب ، فيبرز عنصر البغضاء ، فإن الحب يتراجع إلى المرحلة

التي تتميز بغلبة مظاهر العدوان والعنف ، بحيث يبقى الكره ممزوجا بسمت شبقية ، ومن ثم تستمر علاقة الحب في صورة أخرى .

وتبين التجارب الإكلينيكية هذه الثنائية في سلوك المرضى بالملانخوليا ، عندما يحل بالمرضى حزن عميق لموت حبيبته ، فقد دل التحليل على أن هذا الحزن والانتقاص يترجمان عن تعنيف ذاتي دفين ، وإحساس بالإثم عميق ، كأن الذات تحمل نفسها وزر هذا الموت ، أعنى أنها كانت في داخلها تطالبه وتود أن يكون .

وليس هذا كل شيء ، فالحب وظائف أخرى نخبها في وضوح لدى بعض المرضى العصبيين . ترى الحب أحيانا مطلوباً لأنه يزود المرء بالثقة بنفسه ، وبقيمته الذاتية ، وعلى الأخص من الناحية الجنسية . وبعبارة أخرى فإن الحب في هذه الحالة لا يرضى نزوعاً ورغبة بل يشبع حاجة ويكمل نقصاً ، وهو إذن حاجة المرء أن يكون محبوباً أكثر من رغبته في أن يحب . وهذا النوع من المحبين شديدو الغيرة . ذلك بأنهم يعانون إحساساً دفيناً بالنقص وعدم الارتياح إلى الصفات الذاتية . ومن هنا كانت حساسية هؤلاء المحبين الشديدة لرأى الناس فيهم وما يوجه إليهم من نقد . ومن هنا أيضاً كان سعيهم الدائم إلى أن يمتروا على من يؤكدون لهم حبهم وتقديرهم لصفاتهم ، وحرصهم الشديد على أن يكون الحب مخلصاً شديد الإخلاص في حبه .

على أن ما يضطرب في نفوسهم من شعور بالنقص يهيمهم إلى الارتياح السريع والغيرة المندفعة ، لأنهم يحملون وتراً حساساً : ذلك أن ما يخشونه من خيانة الحبيب لا يقتصر على مجرد فقدانه ، بل يخشون قبل كل شيء أن يفقدوا بفقدانه الأمن والثقة بالنفس وراحة البال من هذا الشعور الدفين بالنقص . وهذه كلها أشياء حيوية بالقياس إليهم . ومن هنا أيضاً كان شعور المحجل

الذى يمتزج بهذا الخدق على الحبيب الخائن . وقد لمس "لارشفوكوه" هذه الحقيقة في قوله إننا نخجل من الاعتراف بالغيرة . من أجل ذلك نرى حرصهم الشديد على إثبات الخيانة على الحبيب حتى يخلعوا عليه الوزر ، فيتخلصوا من الشعور بأن الخيانة كانت لعدم كفايتهم الذاتية . وهذا يفسر لنا هذه الظاهرة الغريبة التى نلاحظها أحيانا لديهم ، وهى حاجتهم أن تؤكد لهم أن الخيانة قد وقعت فعلا ، فهم يضرعون إلى المرأة أن تعترف بالخيانة ويضيقون بها عندما تنكرها . ولكنهم إذا كانوا أكثر الناس حرصاً على أن يكون الحبيب مخلصاً ، فهم أقل الناس إخلاصاً ، لأنهم حاجة إلى أن يقيموا الدليل لأنفسهم على أن بهم كفاية وقدرة ومزايا تجتذب النساء . وهذه الخيانة الفعلية أو المحتمرة عامل آخر من عوامل الغيرة والارتياب ، لأنهم يخلعون على المرأة انعدام الإخلاص لديهم وفقاً لسلوكهم العام فى التخلص من كل ما يمس قيمتهم الذاتية .
ويكفى أن نذكر هذه الجملة من أوبرا ريجولييتو :

La donna è mobile, qual puima al vento.

ونذكر أن الذى يقولها زيرنساء .

ولا بد لنا أن نوضح جوانب هذا النوع من الحب ، أن نذكر ذلك التناقض الذى يسم السلوك بالثنائية ، فهؤلاء المحبون إذ يجهدون فى أن يتحقق لهم أن يكونوا محبوبين أشد الحب ، يشفقون أن يستحوذ عليهم هذا الحب ؛ فيكون الدواء شراً من العلة التى دفعتهم إلى البحث عن الدواء فى الحب ، فهم إذن راغبون فى هذا الحب كارهون له معاً .

والخلاصة أن سلوكنا تسمه سمة الثنائية فى كل مظاهره ، وأن هذه الثنائية تستند إلى الازدواج البيولوجى ، بل نظن أن الثنائية قانون عام يحكم مظاهر الطبيعة المادية والطبيعة الحيوية جميعاً .

ويكفي أن نذكر قانون "التر" في الكهرباء المغناطيسية حيث نرى أن حدوث تيار كهربائي من شأنه أن يستتبع وجود مجال مغناطيسي يخالف بدوره تياراً كهربائياً معارضاً للتيار الأول . كما نستطيع أن نذكر الثنائية في تشریح وفسیولوجیة المجموعة العصبیة الذاتیة (السمباتیك) حیث نرى المجموع "الأرتوسمباتیك" یتعارض مع المجموع "الباراسمباتیك" فی كل مظهره ، بل قد دلت البحوث الحدیثة علی أن استئصال أحد هذین المجموعین یجعل المجموع الثانی یقوم بهذه الوظائف المتعارضة معا .

مصطفى زبور

الشعر العربي

غناؤه — إنشاده — وزنه

الفناء والشعر :

قال صاحب المقد الفريد : « رعمت الفلاسفة أن النغم فصل في المنطق لم يقدر اللسان على استخراجه فاستخرجته الطبيعة بالألحان على الترجيع لا على التقطيع ولما ظهر عشقته النفس وحن إليه الروح ولذلك قال إفاطون : لا ينبغي أن تمنع النفس من معاشقة بعضها بعضاً » .

وفي موضع آخر يقول بأن الشعر في حاجة للألحان « لإقامة الوزن وإخراجه عن حد الخبر » و « إنما جعلت العرب الشعر موزوناً لمد الصوت فيه والدندنة ولولا ذلك لكان الشعر المنظوم كالخبر المنثور » ^(١) .

وهذا نظر صادق من وجهتي النظر الإنسانية والتاريخية .

والذي لا شك فيه أن الشعر نفحات النفس وأن الإنسان منذ الأزل قد تغنى به ليستعين بموسيقاه على استنفاد ما يستشعر من إحساس بل من معان لا تستطيع الألفاظ أن تعبر عنها بل ولا أن توحى بها فهو « فضل في المنطق لم يقدر اللسان على استخراجه فاستخرجته الطبيعة بالألحان » .

ولذلك حقيقة من البداهة بحيث لا تحتاج إلى تدليل فالرجل العاطري كرجل القرن العشرين قد تغنى بالشعر مسوقاً بوحى الطبيعة الإنسانية ونحن كما يقول

(١) المقد الفريد — الطبعة الأرمينية سنة ١٣٢١ هـ . ج ٣ ص ١٨٨ وما بعده .

سان سانس Saint Saens « من المستحيل أن نتحدث بغير أن نغنى لافي الشعر فحسب بل وفي النثر وما أن ترفع صوتك أو تستثيرك عاطفة قوية حتى تأخذ في الإنشاد وإذا بك ترتجل دون أن تشعر نشيداً تتخيل أجزاء من ألحان »^(١).

وإنما يختلف الناس أحياناً في نوع ما يبعثهم إلى الغناء من عواطف فإذا كان اليوناني قد تغنى في « ناموسه » (Nomos) أو « يمانه » (Péan) بمجد آلهته فإن العربي بدوره كان « إذا نصب الأنصاب وصب عليها ماء الذبائح ليعبدها »^(٢) أخذ يتغنى غناء هو في الأرجح ما يسمونه « النصب ».

وكما كانت لليوناني أغان يسير على إيقاعها في حفلاته الدينية Prosodion فكذا كان للعربي عرف أنواعاً من غناء السير وسكان يقود ناقته عبر الصحراء على صوت « الحداء » فإذا طرب ورقت نفسه غنى « نصبا »^(٣) على نحو ما يفعل حول الأنصاب وإذا جد به السير أو أسند في العدو على ناقة سناد « أسند » أى غنى غناء ثقيل الترجيع كثير النغمات^(٤) على نحو ما يخرج الناس متساندين أى على رايات شتى^(٥)، حتى إذا أحس من ناقته خفة وسرعة في وقع القوائم « هزج »، أى تدارك صوته في خفة وسرعة في غناء يثير القلوب ويهيج الحليم^(٦).

والإنسان الفطري شبيه بأخيه العطري وإن اختلفت بهما الأزمنة وبعدت

(١) عن كتاب جورج ديهايل — دفاع عن الأدب — ترجمة محمد مندور . ص ٢٢٨ .

(٢) الأساس . مادة « صب » .

(٣) الأساس . نصب نصباً غنى غناء أرق من الحداء .

(٤) العقد ٣ ص ١٨٩ .

(٥) اللسان في « سند » .

(٦) العقد ٣ ص ١٨٩ وما بعدها .

البلاد حتى إننا لنجد العربي القديم يستدر بالغناء عطف آلهة الخصوبة والخير كما يفعل اليوناني سواء بسواء فالمغنية عند العرب كانت تسمى « الداجنة » من « الدَجَن » وذلك لأنها كانت تغنى المستدر المطر ولقد قالوا إن إحدى « الجرادتين » كانت تسمى « الثماد » والتماد « حافظ المطر » وهم يذكرون أنهما ما تغنيتا تقوم عاد إلا حين حبس عنهم المطر^(١).

كان هذا أيام العطرة ولكن الزمن سار سيرته وإذا بالغناء يصبح فدأ له « أصله ومعدنه في أمهات القرى من بلاد العرب كالمدينة وخيبر ووادي القرى ودومة الحيدل واليمامة أى في مجامع أسواق العرب »^(٢).

ولا عجب أن يأتي الإسلام ويساعد على نموه . فالأذان غناء والتهليل والتلبية غناء ولكم ردد الحبيب « أشرق ثبير كما نغير » وهم يفيضون إلى منى . ولقد يبلغ النبي أن عمروساً قد أهديت إلى بعلمها من الأنصار فيسأل : وهل بعثتم معها من يغنى ؟ فإذا أجيب بالنفى قال : لم لا والأنصار قوم يعجبهم الغزل . ألا بعثتم معها من يقول :

أَتِينَاكُمْ أَتِينَاكُمْ خِيُونَا نَحْيِيكُمْ
ولولا الحبة السمرا لم نحلل بواديكم

مما يذكركنا بأناشيد الزفاف عند اليونان والرومان Epithalame .

والراجح أن نمو من الغناء عند العرب لم يكن نمواً ذاتياً خالصاً إذ تطرق إليه أثر أجنبي منذ الجاهلية ففي الشام حيث كان الفساسنة « مياركة »^(٣) ،

(١) المقد ٣ ص ١٩٧ .

(٢) المقد ٣ ص ١٨٩ .

(٣) جمع بيلاركوس Phylarkos أى رئيس قبيلة في المعنى الاشتقاق وفي الإصلاح - كم

مفوض من قبل أمبراطور بيزنطة .

لبيرطة كان الشعراء من أمثال السابقة وحسان يمدون إليهم متمنين تجددهم
 ويجدون ببلاطهم ما استقدموا من قيان بيزنطة يعزفون على البرابط^(١). واقد
 عرب اليونان أنواعاً من أناشيد النصر ومدائح المجد epinicia فلا غرامة أن
 يكون شعراء العرب قد استمعوا إلى بعض ملك الأناشيد وتأثروا به .

وكذلك الأمر عند الخبيي الخيرة الذين أكرموا وودة النعمة وطرفة
 وعرو من كلثوم وعدى بن زيد وعندهم اردهرت أنواع من الألحن على صروب
 من الآلات الفارسية الأصل كالصنجج أو الجمك ثم الطنبور بن والعود جمع
 من الخشب بدلا عن لمرهر الذي كان من الجلد وعهم أخذ الحجير العود لدى
 كانوا يسمونه « الكيران » لما كانوا يسمون القيمة « الكريمة » نقلا
 عن الفارسية .

وهكذا أخذ يتكون فن خاص بالغناء تعددت طرائقه وتعددت آلاته :
 فبعد النصب والخزج والسند جاءت الأنواع الثمانية التي يوردها أم العلاء النعمري
 في الفصول والغايات^(٢) : الثقيل الأول والتقليل الثاني والرمال والمخرج وحفيف
 كل منها كما يوردها الخوارزمي في « مفاتيح العلوم » .

وإذن فالشعر عند العرب كالشعر عند اليونان لم يخلق منذ نشأته إلا ليعتق
 به ثم تطور الغناء إلى الإنشاد والإنشاد إلى القول والقول إلى القراءة العسامة
 على نحو ما نعمل اليوم وأنه في الحق لتطور عجيب قد نقهه عند اليونان حيث
 لم تنصر الأمور في جملتها إلى ما صارت إليه عندما . فهناك كان الشعر القصصى أول

(١) جمع برط barbitos وهي آلة موسيقية وترية أخذت بها أول الأمر حبرة
 لزبوس مبد الشعر المائي عند اليونان ومنها شاعت في بلاد الأعرق الأخرى وقد كانت
 أوتارها تبلغ أحيانا العشرين وكانت تعزف بالريشة لا بالأصابع كما هو الأمر في القيثارة .

ما استغنى عن الموسيقى وذلك لبساطة أوزانه السداسية التفاعيل واطرادها من بيت إلى بيت ثم لحق شعر الأليجي والأيامب^(١) في ذلك بشعر الملاحم لبساطة موسيقى هذين النوعين بساطة لم تتح للموسيقى المصاحبة مجالاً ضرورياً، وأما الأغاني على نحو ما كتب ألسيه وسافو مثلاً فقد ظلت الموسيقى ملازمة لها وتنوعت الأوزان بتنوع تلك الموسيقى حتى وصلت إلى حد كبير من الغنى . وكان من الطبيعي أن يتطور الشعر العربي الذي هو شعر غنائى في مادته وموسيقاه على نحو ما تطورت أغاني اليونان . وهذا ما كان بالفعل في أول الأمر فإن الشعر العربي فيما يظهر من مراجعة كتاب «الأغاني» كان يتغنى به أو بمعظمه وما لم يكن يغنى كان ينشد وما لم يكن ينشد كان يلقى وأما أن يقرأ في صمت أو أن يوزن على الورق في أسباب وأوتاد وفواصل فنظر خاطيء مثله مثل من يحصى على أسطوانة عدد دوائر التسجيل ليدرك ما بها من موسيقى أو من ينظر إلى تلك الأسطوانة محاولاً قراءة نغماتها

كان الشعر العربي إذن يغنى أو ينشد أو يلقى ولكنه لم يكن يقرأ في صمت ولا يمكن أن يقرأ في صمت كما لا يمكن أن يغنى تقطيعه على صفحات الأوراق فهذا التقطيع لا يبصرنا بشيء من موسيقاه .

الفناء وإقامة الأوزان :

قالوا اسمع إسحق بن إبراهيم الموصلى إبراهيم بن المهدي وهو يتغنى بالشارط « ذهب من الدنيا وقد ذهبت منى » فقال : « لا يجوز في الفناء إلا أن تقول

(١) شعر الأليجي elegie عند اليونان وحده الوزن وأما موضوعاته فكانت متباينة من حماسة حربية إلى نظرات سياسية إلى آراء أخلاقية إلى رثاء وشكاه . . الخ وشعر الأيامب وحده أيضاً وزن خاص وأما موضوعه فهو الهجاء .

ذهبوا بالواو فإن قلت ذهبْتُ ولم تمدّها انقطع البحر والشعر ، وإن مددتها قبح الكلام وصار على كلام النبط ^(١) .

ومعنى هذا النقد أن ما فى الشعر من زحافات ، لا بد من تعويضه عندما نتغنى بذلك الشعر ؛ بل وعندما ننشده فوزن الشطر (فعول مفاعيلن فعول مفاعيلن) أى بزحافتين فى فعولن الأولى وفعولن الثانية ، ولكنها زحافات فى الكتابة فقط ، وأما فى الغناء أو فى الإنشاد ؛ بل وفى مجرد إلقاء هذا الشطر ، فالذى يحدث هو أن نعوض الزحافتين : الأولى بتطويل تاء «ذهبْتُ» والثانية بتطويل ذال «ذَهَبْتُ» مع فارق واضح ، وهو أنهم فى الغناء كانوا يطولون كثيراً هذين المقطعين المفتوحين القصيرين ، بينما فى الإلقاء أو الإنشاد لا يكون التطويل بنفس النسبة ؛ إذ أن النقص لا تدركه الأذن ولا تطالب تعويضه بإلحاح كما يحصل فى الغناء ^(٢) . وإسحق يسلم ضمناً بتطويل ذال «ذَهَبْتُ» ولكنه يقول إن تطويل تاء ذهبْتُ أن حصل وحصوله لا بد منه حتى « لا ينقطع البحر والشعر » اختلط هذا النطق بلهجة النبط ممن كانوا يتكلمون العربية ، وكان العرب يعيبون عليهم طريقة نطقهم .

وهنا نلمس حقيقة هامة هى التعويض compensation الذى كان يذهب بأثر العلال والزحافات .

وقال أبو عبيدة : « كان فحلان من الشعراء يقولان . النابغة وبشر بن أبى خازم . فأما النابغة فدخل يثرب ، فهماؤه أن يقولوا له لحنت وأكفأت

(١) النقد ح ٣ ص ١٧٧ .

(٢) أضف إلى ذلك أننا فى الإنشاد أو الإلقاء نستطيع أن « نعوض » بإطالة الوقف على السواكن وأما فى الغناء الذى يقوم على الحروف المصانعة (voyelles) فالتعويض يكون بتطويلها خاصة ولهذا عندما نشد أولئك الشطر المذكور نطيل الوقف على باء «ذهبْتُ» الساكنة .

فدعوا قينة وأسرورها أن تغنى في شعره ففعلت ، ولما سمع الغناء :

أمن آل مية رائح أو مفتدى عجلان ذا زاد وغير مزود
ثم زعم البوارح أن رحلتنا غداً وبذاك أخبرنا الغراب الأسود

وبأن له ذلك في اللحن فطن لموضع الخطأ فلم يعد . وأما بشر بن أبي خازم فقال له أخوه سواده : أنتك تقوى ، قال : وما ذاك ؟ قال قولك : (أمن الأحلام إذ صحى نيام) ثم قلت بعده : (إلى البلد الشآم) ففطن فلم يعد .

ومدلول هذا الخبر يتفق وسابقه ، ففي النص السابق رأينا كيف أن الغناء قد دلنا على ما يحدث بالفعل عند إنشاد الشعر إذ كان الغناء عند العرب كما كان الغناء عند اليونان يجرى على نسق الكلام ومصاحبة المقاطع . وهنا نراه يظهر نوع الحرف الصائت *voyelle* في آخر البيت إذ يشبهه فيتضح الأقواء ، ولذلك استبدل النابغه فيما يقولون بشطره السابق قوله (وبذاك تنعاب الغراب الأسود) ، وهذا الإشباع كان بلا ريب يحدث أيضاً في الإنشاد وفي الإلقاء ، وإعما جاء الغناء فظهر الأقواء لأنه وصل بالحرف المشيع إلى كم أطول .

وإذن فالغناء كما يقيم الوزن كذلك يظهر عيوب القافية ، والغناء إنشاد ملحن كما أن الإنشاد إلقاء منظم .

والأمر لا يقف عند « حد التعويض » و « إظهار عيوب القافية » بل يعدوه إلى ما هو أدق في الإدراك ، يعدوه إلى عملية « التعادل » ، وذلك عند زيادة بعض المقاطع على التفاعيل ، ولناخذ من تلك الزيادة ما سماه العروضيون « بالخزْم » ^(١) .

(١) الخزم في تعريفهم زيادة من حرف إلى أربعة في صدر اشطار الأول ومن حرف إلى حرفين في أول العجز . وهو علة غير لازمة .

ففي صدر الشطر الأول للبيت :

أمن آل مية رانح أو مقتدى عجلان ذا زاد وغير مزود

نجد أن الهمة زائدة إذ يحذفها يكون الوزن من « السكامل » (متفاعلين

متفاعلين متفاعلين) ولو أننا وزناه بالمقطع لجا ب — — — — —

ب — — — — — (١) أي ثلاثة تفاعيل كل منها تتكون من سبعة

أرمئة سم من مقطع قد-ير زائد قبل التفعيل الأول ، وهذه الزيادة ما يشاءها

في العرض اليوناني وهي المسماة بالـ *anacrouse* .

ويحسن رغم هذه الزيادة لا نحس عندما نشد البيت بنى أثر تلك الزيادة ،

بينما ينبو الوزن ويثقل السمع في شطر بشر :

* أمن الأحلام إذ صبحي نيام *

وذلك أن ه أيضاً خزماً هو زيادة همزة «أمن» إذ أنه من الوافر : (مفاعيلان

مفاعيلان معول) وبالمقطع يأتي هكذا : ب — — — — —

ب — — — — — أي ثلاثة تفاعيل ، الأول والثاني سدعي ، والثالث رباعي ،

ثم مقطع قصير زائد قبل التفعيل الأول .

وهو يحسن بذلك إزاء شطرين يخضعان لقاعدة واحدة تجبر تلك الزيادة ومع

ذلك نحس إحساساً لا يدع بأن أحدهم مقول والآخر ناب .

وفي هذا دليل على أن قواعد العروض عندما وعمد غيرنا قد نبت على

منطق لا يمكن أن يكفي لإيضاح حقيقة الشعر وعناصره المركبة المتداخلة .

ولو أننا أردنا تفسير هذا التفاوت بين الشطرين لوحدناه في حقيقتين لا بد

من إيضاحهما ، ففهما سر من أسرار الشعر إن لم يكن سره الأساسي .

(١) العلامة ب رمز المقطع قصير والعلامة — رمز المقطع الطويل وأما العلامات

التي وضعتها فوق بعض المقاطع الطويلة فمرز الارتكاز *ictus* : « رمز الارتكاز الأصلي » ،

رمز الارتكاز الثانوي *ictus secondaire* .

وذلك لأننا لو نظرنا في طبيعة التفعياليين الأولين في الشطرين من ناحيتي :
١ المقاطع ، ٢ الارتكاز لوجدنا أن : « أمن آل مى » مكون من مقطع قصير
مفتوح « أ » ومقطع مغلق « من » ومقطع طويل مفتوح « آ » ومقطع قصير
مفتوح « لى » ومقطع طويل مفتوح « مى » (إذا اعتبرناه مكوناً من حرف
صامت consonne وحرف صائت مردوج diphtongue وإن يكن الأصح
ألا ترى هنا حركة صائت مردوجاً ، بل حرفاً صائتاً بسيطاً ، ثم حرفاً صامتاً ay ،
وفي تلك الحالة يكون المقطع مغلقاً) .

وننظر في طبائع هذه المقاطع فنذكر أن المقطع الطويل المفتوح يمكن أن
يقصر في النطق دون أن تتغير دلالة الكلمة التي يدخل فيها ، بينما المقطع المغلق
لا يمكن تقصيره ، لأن الحرف الصائت فيه قصير بطبيعته ، بل مخطوف في اللغة
العربية (١) .

ثم أذا نعلم من مشاهدة افقتنا ظاهرة هامة خاصة بالارتكاز وتأثيره في
مقطع اللغة ، ولك الظاهرة هي تقصير المقطع الطويل المفتوح عند ما يفدره
الارتكاز إلى المقطع السابق عليه ، وذلك واضح في الجوع أمثل : مسـمير ،
ومفـايح التي أصبحت « مسـمير » و « مفتيح » بتقصير « سا » و « ما » التي
عادرها الارتكاز إلى المقطع السابق وفقاً لآتيه لغوى موجود في لغتنا العامية
، tendance linguistique .

وما يصدق على اللغة من حيث ارتكازها اللغوى وطبيعة مقاطعها ، يصدق

(١) في لغة عربية لا توجد مقاطع مغلقة ذات حرف صائت طويل ، لا في حلال
الوقف عند تنوين وثنائية وجمع المذكر مثل « ارّ بدلا من ارّ » ومحمدان ومحمدون بدلا من
محمدان ومحمدون فالمقاطع dun ، dan ، nar مغلقة ضويلة الحرف الصائت وأما بما عدا
ذلك فالمقاطع المغلقة دائما قصيرة الحرف الصائت وهذا قانون أهمية كبيرة في قواعد
النحو والصرف .

كذلك على الارتكاز الموسيقى وطبيعة المقاطع في الشعر .

وهذا هو ما يحصل في شطر النابغة ، فإننا نجد أنفسنا بإزاء ارتكاز على « آل » هو الارتكاز الشعري الأساسي في هذا التفعيل ، ثم يأتي مقطع قصير زائد قبل « من » فيسمو الارتكاز إلى « من » وإذا بنا نقصر المقطع الطويل المفتوح « آل » التالي للارتكاز تمشيًا مع ما يشبه الاتجاه اللغوي الذي أشرنا إليه فيما سبق ، وبهذا ننهي إلى إدخال المقطع الزائد في التفعيل دون أن يغير من كنهه الزمني شيئًا . فنحن بتقصيرنا لـ « آل » قد رددنا التفعيل إلى سبعة أزمنة (أمن آل مي ب ب ب ب ب) .

وهكذا نفسر استساغة الإذن للشطر وقد أمكن هنا القيام آليا عند إنشاد البيت بعملية تعادل كما نقوم في حالة النقص بعملية التعويض التي أشرنا إليها فيما سبق .

وأما في الشطر الآخر : « أمن الأحلام إذ صبحي نيام » ، فنحن نجد التفعيل الأول مع مقطع الزيادة مكونًا من : مقطع قصير مفتوح « أ » ، ومقطع قصير مفتوح « م » ومقطع مغلق « نل » ومقطع مغلق « أخ » ومقطع طويل مفتوح « لا » ثم نجد أن المقطع الذي يحمل الارتكاز الشعري الأساسي هنا هو « مل » وهو مقطع مغلق أي لا يمكن تقصيره ، ثم إنه ليس هناك مقطع آخر طويل قبله يمكن أن يسمو إليه الارتكاز الذي لا يقع كما هو معروف إلا على المقاطع الطويلة ، ولهذا امتنع القيام بعملية التعادل التي قمنا بها في الشطر السابق .

من هذين المثالين ومما سبقهما نستنتج :

١ — أن الغناء بالشعر كما نشأه وكألفائه يقوم الأوزان بعمليات آلية يجب

أن تدرس .

٢ — لفهم هذه العمليات يجب أن يدرس أصوات اللغة ثم المقاطع وطبائعها

كما يدرس الارتكاز وقوانينه .

وزن الشعر العربي :

هذا وأوزان الشعر العربي قد وضع لها الخليل بن أحمد قوانين أعمل فيها المنطق والقياس ، وجرى في ذلك إلى النهاية حتى لينسبون إليه دوائر تستنتج منها البحور آلياً .

وبنه وإن يكن من الثابت أن الخليل قد وصل إلى نتائج أمكن إلى اليوم الاعتماد عليها من الناحية العملية في وزن أبيات الشعر العربي كله ، وحصر كافة أوزانه ، إلا أن قوانينه لا تبصرنا بحقيقة الشعر العربي وعناصره الموسيقية ، ثم إنها لا تدع مجالا لفهمنا سبب حصر تلك الأوزان على ذلك النحو إذ ما هي العناصر التي تكون الوزن ، وهلا يمكن أن تجتمع تلك العناصر في أوضاع ونسب أخرى ، فيكون من الممكن كتابة الشعر على أوزان جديدة .

نعم إن الخليل على حد قول ابن خلكان « كانت له معرفة بالإيقاع والنغم وتلك المعرفة أحدثت له علم العروض فبينهما متقاربان في المأخذ » . وهم ينسبون إلى الخليل « كتاب في النغم » ولكن ذلك لم يمنعه من أعمال المنطق كما لم يعنه على الوقوع على عناصر الشعر الحقيقية ولا على وحدة الكلام وهي المقطع .

والذي لا شك فيه أن الخليل قد أحس كما أحس كافة العرب بالإيقاع في الشعر العربي « ryhme » ولا أدل على ذلك من قولهم « أن الخليل إنما اخترع العروض من ممر له بالصفارين من وقع مطرقة على طست ليس فيها حجة ولا بيان يؤديان إلى غير حليتهما أو يفسران غير جوهرهما » وفي هذا إحساس واضح بالإيقاع الذي هو قانون الشعر العربي الأساسي . فكما تجتمع ضربات الحداد في وحدات تسكون نسباً موقعة كذلك الأمر في اجتماع مقاطع الشعر العربي وفي محاولة الخوارزمي رد أوزان الشعر العربي وألحانه في « مفاتيح العلوم » إلى فقرات تجتمع في وحدات أوضح دليل على تلك الحقيقة .

هذا وإن يكن من الثابت أن العرب قد ترجموا كتب موسيقى اليونان كبطليموس وغيره ممن ألفوا في الألحان harmoniques وفي الإيقاع Rythmique^(١) فإنه من الثابت أيضاً أنهم لم يعرفوا الشعر اليوناني ولا طريقة تقطيعه لأن ذلك ليس مما يترجم وهم بوجه عام لم يأخذوا عن اليونان إلا الفلسفة بينما جهلوا الأدب لبعده عنهم وصدوره صدوراً وثيقاً عن دين يخالف دينهم .

وإذا كان الخليل بن أحمد قد توفي سنة ١٨٠ هـ فإن وقته تكون سابقة على عصر المأمون عصر الترجمة وإذن فلا بد لكي نثبت أنه قد تأثر بمؤلفات اليونان في الموسيقى من أن نتأكد أنه كان يعرف اليونانية (أو السريانية) وهذا ما لا سبيل إلى الجزم به .

ولو أن العرب كانوا قد عرفوا شيئاً عن أوران الشعر اليوناني لرأيناهم يحاولون الأخذ بالمقطع كوحدة للكلام على نحو ما أخذ اليونان وإن تكن ثمة صعوبة كانت تقوم بينهم وبين الوصول إلى نظام المقاطع وتلك الصعوبة هي عدم رسم الحروف الصائتة القصيرة المسماة بالحركات في صلب الكتابة ومن المعلوم أن اليونان هم الذين اخترعوا رسوماً لكتابة الحروف الصائتة وأضادوها بالحروف الهجائية الأخرى التي أخذوها عن الفينيقيين . ثم إن اللغة العربية ككل اللغات السامية تتميز فيما يبدو برجحان الحروف الصائتة فيها بدليل كثرة المقاطع المغلقة وقصر الحروف الصائتة في تلك المقاطع . وفي هذه الحقائق ما يفسر إرجاع وحدة الشعر العربي إلى الساكن والمتحرك فهم لم يدخلوا في تلك الوحدات إلا الحروف المرسومة في صلب الكتابة وعدوا كل حرف جزءاً من سبب أو وتد أو فاصلة وهذا الفهم لا يرجع التقطيع إلى وحدة صحيحة . وذلك لأنه إذا كان ما يسمونه بالحركة يكون مقطعاً قصيراً مفتوحاً مثل « b ā » فإن الساكن لا وجود له مستقلاً وإنما يكون جزءاً من مقطع : من مقطع طويل

مفتوح إذا جاء في أوله مثل « ba » أو مقطع مغلق إذا جاء في آخره مثل « dār »^(١) ثم إنه إذا كان السبب الخفيف يكون مقطعاً مغلقاً مثل « kām » فإن السبب الثقيل يكون مقطعين مفتوحين قصيرين (a rā 'a) والوتد المجموع يكون مقطعين أولهما قصير مفتوح وثانيهما طويل مفتوح أو مغلق نحو « على » a la وعظم a lam و« الوتد المفروق عكس الوتد المجموع من حيث المقاطع فهو مكون من مقطع طويل مفتوح أو مغلق ثم مقطع قصير مفتوح نحو « دَرَبُ » أو دَارَ dār bu و da rā » وأما الفاصلتان فصغراهما ليست إلا سبباً ثقيلاً وآخر حميماً وكبراهما سبباً ثقيلاً ووتداً مجموعاً .

لذلك عد المستشرقون عن طريقة السواكن والحرركات إلى طريقة المقاطع وعندهم أن البيت العربي يتكون من تتابع مقاطع طويلة وأخرى قصيرة وهذه المقاطع تجتمع في تفاعيل والمستشرقون يقبلون تقسيم العرب الشعر إلى تفاعيل فهذا كسب ثابت لا سبيل إلى نقضه وهو جوهر الوزن وإنما الخلاف قائم حول وحدات التفاعيل . واقد كان المستشرق Ewald « أولد » أول من نقل أوران الشعر العربي من الحركات والسكنات إلى المقاطع وكان ذلك في القرن التاسع عشر . واقد وطن بعض المستشرقين إلى ما في محاولة « أولد » من عيب وذلك لأنها ليست إلا نظمية لا طريقة الممنعة في الشعر اليوناني واللاتيني على الشعر العربي ومن المعلوم أن الشعر العربي مغاير للشعر اليوناني واللاتيني كما أن اللغة العربية كغيرها من اللغات السامية مغايرة في موسيقاها للغتين اليونانية واللاتينية وذلك :

١ — لأن الشعر العربي ليس شعراً كميّاً quantitative وإنما هو شعر ارتسكاري accentuelle وهو أقرب إلى الشعر الإنجليزى والألماني منه إلى

(١) العلامة (v) تفيد أن الحرف الصائت قصير كما أن العلامة () تفيد طوله .

الشعر اللاتيني واليوناني فالعبارة فيه ليست باختلاف كم المقاطع بل بوجود مقاطع تحمل ارتكازاً stressed وأخرى لا تحمله unstressed كما هو واضح في الشعر الإنجليزي .

٢ — ثم إن اللغة العربية كما قلنا تتميز برجحان الحروف الصامتة فيها ، ونظام الشعر الكمي إنما يقوم على الحروف الصائتة ، فهي وحدها التي يحسب لكمها حساب ، وأما الصامتة فهم يهملون كمها الزمنى . وإن كانت أوزان الشعر الكمي قد استقامت حسابيا رغم ما في إهمال كم الحروف الصامتة من عيب فإن هذا الإهمال سيؤدى عند تطبيقنا لنفس النظرية على اللغة العربية إلى استفحال هذا العيب .

ولقد حار العلماء في التوفيق بين المقطع كوحدة للكلام قد استقر عليها علم اللسان الحديث وبين طبيعة الشعر العربي من الناحية الموسيقية فكتب « جيار Guyard » في أواخر القرن التاسع عشر كتابا Nouvelle théorie de la métrique arabe « نظرية جديدة في العروض العربى » يحاول فيه أن يرجع الشعر العربى إلى النوتة الموسيقية ولكنه أيضاً يعتمد إلا على الحروف الصائتة ومن ثم لزمه نفس العيب .

وإذن فوسيقى الشعر العربى لا تزال غير مفهومة ، ولقد حاولنا بدورنا أن نلقى بعض الضوء على تلك الموسيقى بتحليل الشعر العربى فى معمل الأصوات بباريس^(١) . والنظرية التى نحاول أن نؤيدها تقوم على تفرقة أساسية بين الوزن والإيقاع . فنحن نقصد بالوزن « mesure » إلى كم التفاعيل . والوزن يستقيم إذا كانت التفاعيل متساوية « isométrique » كما هو الحال فى الكامل والرجز وغيرها أو متجاوبة « symétrique » كما هو الحال فى الطويل والبسيط وغيرها

(١) ولقد أودعنا نتائج هذه الأبحاث كتاباً نأثفه أساتذة معهد الأصوات بالسربون كرسالة لدبلوم المعهد ولكن الكتاب لا يزال لسوء الحظ مخطوطاً .

إذ ترى التفعيل الأول مساوياً للثالث والثاني مساوياً للرابع .

وأما الإيقاع فهو عبارة عن تردد ظاهرة صوتية ما على مسافات زمنية محددة النسب . وهذه الظاهرة قد تكون ارتكازاً كما قد تكون مجرد صمت بالوقف فنحن قد نحس بالإيقاع عندما نضرب نقرتين ثم نقرة أقوى منهما ونعود فنضرب نقرتين ثم نقرة أقوى منهما وفي هذه الحالة تكون الظاهرة الصوتية التي توضع الإيقاع هي النقرة الأقوى التي تعود بعد مسافات زمنية محددة هي المسافات التي تشغلها النقرتان الضعيفتان ونحن نستطيع أن نولد الإيقاع بأن نضرب نقرتين ، ثم نقف لمدة نقرة ونعود فنضرب نقرتين ونقف لمدة نقرة أخرى ويكون الصمت هو المولد الإيقاع الذي يعرفه علماء الأصوات الإنجليز بأنه « السيل الموسيقي musical flow » إشارة إلى ما فيه من أمواج . وليس من الضروري أن تكون المسافات بين ظاهرة الإيقاع متساوية إذ يكفي أن تكون متجاوبة كما هو الأمر في الوزن سواء بسواء .

وهذه النظرية أن تطبق على الشعر العربي فحسب بل على كافة الأشعار وذلك لأن كل شعر لا يتكون إلا من هذين العنصرين : الوزن والإيقاع وإنما يأتي الفارق من طبيعة اللغة التي يصاغ فيها الشعر . والذي يبدو لنا هو أن « الارتكاز الشعري Ictus » تتغير طبيعته تبعاً لنوع الارتكاز اللغوي accent في «ص» اللغات كاليونانية على وجه التحقيق واللاتينية القديمة على الأرجح نجد أن الارتكاز اللغوي كان ارتكاز ارتفاع accent de hauteur بينما هو في اللغة العربية وفي اللغتين الإنجليزية والألمانية ارتكاز شدة accent d'intensité والذي لا شك فيه هو أن الارتكاز الشعري كثيراً ما يتوافق مع الارتكاز اللغوي مدليل أنه لا يكون إلا على المقطع الطويل وفي هذا ما يفسر تأثير أحد الارتكازين في الآخر . وينتج عن ذلك أن تتفاوت طبيعة الإيقاع في الأشعار المختلفة مما دعا العلماء إلى القول بوجود شعر كمى وشعر آخر ارتكازى .

وبالرغم من ضياع الارتسكاز اللغوى من اللغة الفرنسية بسبب تطورها الصوتى ذلك التطور الذى أدى إلى مغايرتها لأصلها اللاتينى من تلك الناحية مغايرة تامة حتى لم نجد نجد فى كل كلمة فرنسية ارتسكازاً كما كان الأمر فى كافة الكلمات اللاتينية التى لا تلحق^(١) بغيرها أقول بالرغم من هذه الحقائق فإن الشعر الفرنسى نفسه ليس مجرد جمع بين عدد معين من المقاطع فى البيت الواحد . وإنما يقوم هو الآخر على الوزن والإيقاع وذلك لأنه إذا لم يكن فى اللغة الفرنسية ارتسكاز على الكلمات فإن فيها ارتسكازاً على الجمل ، وهذا الارتسكاز يقع دائماً على المقطع الأخير من آخر الجملة ، وهو ارتسكاز يجمع بين الارتفاع والشدّة إذا كانت الجملة متبوعة بغيرها ، وأما عند الوقف فهو ارتسكاز شدة فحسب . وبفضل هذا الارتسكاز يتولد الإيقاع فى الشعر مع فارق جوهرى بين الشعر الفرنسى وغيره ، وذلك الفارق هو وقوع الارتسكاز على آخر الجمل التامة المعنى . وعند هذا الارتسكاز نجد أيضاً مفصل التفعيل والأمر ليس كذلك فى الأشعار الأخرى حيث قد ينتهى التفعيل فى وسط كلمة كما هو واضح فى شعرنا . وحيث يقع الارتسكاز الأساسى على أى مقطع من مقاطع التفعيل وفقاً لقوانين لا نستطيع أن نفصلها هنا .

ولقد حللنا فى المعمل يدي بولير :

Voici venir le temps où vibrant sur sa tige
Chaque fleur s' evapore ainsi qu' un encensoir

وقسنا كما كل تفعيل كما فصلناه هنا ، فحصلنا على النتيجة الآتية مقدرة بأجزاء من مائة من الثانية :

٦٨ / ٢٢ / ٢٣ / ٧١ للبيت الأول

٦ / ٨٢ / ٣٣ / ٣٦ / ٨٢ » الثانى

(١) أقصد بذلك ما يسمى بالكلمات Proclitiques, enclitiques .

ومن هذه الأرقام يرى القارى أن التفعيل الأول فى كل بيت يساوى الرابع ، وأن الثانى يساوى الثالث ، وذلك بإهمالنا لما لا تستطيع الأذن أن تدركه من فروق ، وهو كما أثبت علم وظائف الأعضاء ما لا يتجاوز ٢٦ من الثانية وهذان البيتان قد كفى لاستقامة وزنهما أن تجاوبت التفاعيل بهما مما يثبت أن مازعمة الأستاذ جرامون Grammont فى كتابه القيم :

Le vers Français : son harmonie et ses moyens d'expression
من أن أساس الشعر الفرنسى تساوى التفاعيل فى الإنشاد ليس صحيحاً صحة مطقة . وأما عن إيقاع هذين البيتين ، فيأتى من تردد الارتكاز كما رمرنا له فى البيتين بالمعالم — وهذا الارتكاز ارتكاز شدة وضغط معاً كما قلنا فى التفاعيل الثلاثة الأولى من كل بيت ، وارتكاز شدة فحسب فى التفعيلة الأخيرة بحيث نستطيع أن نصوره هكذا :

< < < >
< < < >

والأمر فى الشعر العربى كالأمر فى غيره من الشعر ، ولو أنت أخذنا النتائج التى وصفتنا إليها فى تحليل أحد الأبيات وليكن :
وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الموم ليمتلئ
لوجدنا النتائج الآتية :

١٣٣ / ٨٥٥٥ ١١٥٥٥ ٧٧ ١٢٣ / ٧٧٥٥ ١٣٢ / ٧٤

ومن هذه الأرقام نلاحظ أن التفاعيل المتجاوبة متساوية تقريباً فى إدراك الأذن ، فالتفعيل الأول والثالث ، والخامس والسابع متساوية تقريباً ، والتفعيل الثانى والرابع والسادس والثامن متساوية تقريباً . وهذه النتائج تدهشنا إذا ذكرنا أن التفعيلين الخامس والسابع مزحفتان والرابع والثامن معلولان ، فالأرقام

لا تماشى هذه العمل والزخافات ، وفي هذا أكبر دليل على أن ما مطن إليه العرب بفضل الغناء والإنشاد من حدوث تعويض وتعادل أمر لا شك فيه ، وإن يكن موضع الصعوبة هو أن نحدد الكم الذي نستطيع تعويضه والذي إذا جاوزناه اختل الوزن ، والسن الذي نراه بعد ما قمت به من أبحاث تجريبية هو أن اختلال الموسيقى في الشعر العربي لا يكون من جهة الوزن ؛ أعني كم التفعيل وإنما يكون إذا ضاع ما نسميه في كل تفعيل بالنوطة الموسيقية ، وهذه النوطة تتكون في الشعر العربي إطلاقاً من مقطع طويل ومقطع قصير متجاورين ، وعلى للمقطع الطويل يقع الارتكاز . ففي البحر الطويل مثلاً نجد وره بالمقاطع هكذا :

ب . ش . / ب . ش . / ب . ش . / ب . ش .
 ب . ش . / ب . ش . / ب . ش . / ب . ش .
 — — —
 ب — — —

وذلك مع رمزنا للمقطع الذي يمكن أن يكون قصيراً أو طويلاً بحسب الزخافات بالعلامة (.)

ومن هذا الرسم نلاحظ أن الوحدة (ب -) التي توحد في أول كل تفعيل لا يمكن أن تمس ، فإذا تمس لم يستقم الشعر ، وهذه هي النوطة الموسيقية لذلك البحر وهي إذا سميت أمكن تعويض الزخافات والعمل آلياً ليتجاوب الكم وعلى للمقطع الطويل من هذه النوطة تقع الارتكاز الأصلي في التفعيل القصير ، وكذلك في التفعيل الطويل مع فارق واحد هو وجود ارتكاز آخر على المقطع الطويل في آخر ذلك التفعيل ، وهذا الارتكاز أضعف من الأول ، ولذلك رمزنا له بعلامة واحدة (١) .

وإذا كانت الزخافات والعلل ممكنة التعويض في الإنشاد فلا شك أن الشعراء قد استخدموها مسوقين بغرائزهم لتوليد آثار معينة تصل إليها عند إنشادها للشعر إنشاداً صحيحاً ، فهي كثيراً ما تنكسر ما في أطراد الوزن من إملال وهي قد تمكنت في الإنشاد من أن تطول مقاطع أو تقاعيل فتصل بذلك التطويل إلى ممة شاة إحساس بعينه ، ثم إنها توفق بين حاجتين نفسييتين مختلفتين : الحاجة إلى التقسيم الهندسي ، ثم الحاجة إلى الإحساس بالجلل الذي يجده في الخروج على ذلك التقسيم خروجاً محدوداً بحس معه بشيء من التغيير الذي يتطلبه الإحساس كما تتطلب الغرائز الأطراد .

ونخرج من هذه العجالة بحقيقة كبيرة هي أن ههنا للعناصر الموسيقية للشعر لن يستقيم فيما نرى إلا إذا ميزنا تمييزاً واضحاً بين الوزن والإيقاع ودرسنا تأثير الكمية *Quantité* والشدة *Intensité* والارتفاع *Hauteur* في الشعر وفي اللغة التي يصنع منها ذلك الشعر ، ونحن بذلك نستطيع أن نكشف بعض السر عن الشعر العربي بنوع خاص إذ نصل إلى التوفيق بين المقطع كوحدة للكلام وبين طبيعة اللغة العربية وطبيعة شعرها كما وضحتها . وهذه الدراسة لن تستقيم فيما يبدو ما لم تكن لدينا معمل أصوات كاملة الإعداد .

محمد مندور

الوليد بن يزيد

الذي يدرس الوليد بن يزيد يدرس في حقيقة الأمر عصرين ، عصرأ
بأدأ يستقبل في الدفاع استقتلا ، وعصرأ فتياً ناشئاً ، قد اشتد ساعده ،
واكتملت قوته ، يستقبل الحياة ، ويدفع أمامه ذلك الجيل الكهل ، الذي
يعز عليه أن يموت في صمت ، فهو يناضل نضال حياه أو موت .

ظهر في الدولة الأموية عنصران اكتسبا أهمية خاصة ، أسبقهما إلى الظهور
العنصر اليمنى ، ويليهِ العنصر الفارسى . وحياء الوليد قد ذهبت ضحية اقتتال
هذين العنصرين : الفرس يشعرون بالشباب يتجدد فيتقدمون ، والعرب
(واليمنية منهم بنوع خاص) يعز عليهم أن يزول مكانهم فيدافعون وهم يلفظون
الأنفاس الأخيرة .

بدأ ظهور العنصر اليمنى بإصهار معاوية إلى قبيلة كلب . منذ ذلك الوقت
صار اليمنية جل عصبية الدولة الأموية ، وأصبح لزاما عليهم نصرها في كل
مأزق وارتفع شأنهم بعد بلائهم في فتنة ابن الزبير . أما العنصر الفارسى فقد
بدأ ظهوره منذ أخذت الحصار الفارسية تغمر العرب . فقد كان العرب يدوا
لا حضارة لهم ، والفرس وقتذاك أمة ذات سيادة ونفوذ ، قد تقدمت في المدنية .
والطميعى عند اختلاط شعبين كهذين أن تتأثر البدوى بالمتحضر . فالفرس
المغلون قد أثروا في العرب الظافرين بمثل ما أثر اليونان قديماً في الدولة الرومانية
الماخية . وقد بدأ هذا التأثير في صورة التصاهر بادى الأمر ، فصار زواج العرب
بالفارسيات بنوع خاص وبالروميات يزاد شيئاً فشيئاً . والذين لم يتزوجوا كانت

لهم على الأقل إماء فارسيات وروميات . ومضاهرة العرب لعناصر غير عربية لم تكن شائعة بين عامة الناس فحسب ، فقد نرى أن أم العباس ابن الوليد رومية وأم يزيد فارسية . ومن قبل ما تزوج ثلاثة من أرسطوقراطية العرب ورجالهم المعدودين^(١) ثلاث نسوة فارسيات زعم بعض الرواة أنهن بنات يزدجرد .

هذا التصاهر لا بد أن يكون له أثره . فالجيل الناشئ يأخذ أشياء عن الأب العربي ، وأشياء عن الأم الفارسية أو الرومية . ولذلك فالعصر الأموي كان منذ بدئه يتقدم إلى الحضارة الفارسية بخطى وإن تكن ثقيلة بطيئة في بادئ الأمر فهي خطرة عميقة الأثر .

مما يستلفت النظر في بداية القرن الثاني كثرة طبقات المغنين وكلهم من الفرس ، وتهافت أشراف العرب على حلقات هؤلاء المغنين والتسابق إلى دعوتهم ، وتلقى الجوارى عليهم وجلهم فارسيات أيضاً ، وانتشار هذه الطبقة من القيان في البيوت الكبيرة يطربن المتردين بما أخذن من فنون هؤلاء المغنين . ظهرت كذلك طائفة من الشعراء الموالي . واسكن هؤلاء وإن كانوا أعلى منزلة في الدولة وأقرب إلى الخلفاء ، فهم دون طبقة المغنين أثراً في تحويل أمزجة القوم ودفعها تجاه الحضارة الفارسية .

هذه الطبقة التي كانت تنشر الحضارة الفارسية بين العرب — والعراقيين منهم بنوع خاص — في بقاء وتصميم ، كانت مضطهدة مهضومة الحقوق . وكان أشراف العرب ينظرون إليهم نظراً إلى متاع يلهون به حين يحدون في نفوسهم حاجة إلى اللهو . والفرس بطبيعتهم يرون أنهم عريقون في حضارتهم فهم ينظرون إلى مواليهم من الأشراف في شيء من الاستخفاف الذي يستره

(١) المعارف ص ٧٦ ، ٩٣ ، ٩٤ . فجر الإسلام ج ١ ص ١٠٨ نقلاً عن الزمخشري والمبرد .

الرياء ، لأنهم يرون أنهم بدو حوشيون قد أتاهم الملك عفواً ومن حير الحوادث التي تصور لنا علاقة هؤلاء الموالى بمواليهم ما يروى الطبرى من أن الوليد بن يزيد لما اشتد به الضيق وأخذ الشوار من كل مكان قال (من جاء برأس فله خمسمائة) فجاء قوم بأرؤس فقل الوليد (اكتبوا أسماءهم) فقل رجل من مواليه ممن جاء برأس (يا أمير المؤمنين ، ليس هذا بيوم يعمل فيه بنسيئة) .

إذا ألقينا نظرة بعد هذا إلى البيئة الشامية — وجلها من اليمية — وجدنا أنها كانت أقرب إلى المحافظة . ووجدنا فيها شيئاً من الغيرة الناشئة من شعورهم بضعف نفوذهم عند الطبقة الحاكمة . وهذه البيئة أقرب إلى المحافظة لسببين : لبعدها عن موطن الحياة اللاهية من ناحية ، ووجود مركز الخلافة فيها ، ولأنها من ناحية أخرى تكره هذه الطبقة الحديثة التي أخذت في الظهور والتعرب من السلطان حتى أقصتهم عنه .

إذا ألمنا بالحياة في ذلك العصر هذه الالامة المعجلة استطعنا أن نكشف القناع عن فتانا يستقبل هذه الحياة المضطربة المتدافعة لا يابه النقد الناقدين ، ولا يصيح السمع إلا لصوت قلعه الرقيق ونفسه الفنانة الشاعرة . نشأ الوليد في وسط لا يقرب من شيء قريبه من العبث والإفراط في اللهو . فأبوه يزيد بن عبد الملك ، ذلك الخليفة اللاهى الطروب . وهذه النشأة لها أعق الأثر في توجيه هذا الصبي وإكساب نفسه استعداداً للهو على الأقل

شامت الظروف أن يأخذ يزيد البيعة لأخيه هشام . وكان ابنه وقتذاك صبيّاً . وقد أفسح في أجل الأب حتى رأى ابنه مدركا في الخامسة عشرة ، فكان ينظر إليه متندما ويقول (اللهَ فيمن جعل هشاما بيني وبينك) .

في هذه السن الحديثة المملوءة بالطيش والغرور ترك الوليد أبوه بعد أن أخذ على هشام الموائيق أن لا يغدر به . وفي هذه السن كان الوليد متزوجاً سبعة بنت

سعيد بن خالد ثم علق أختها ، فلم يزل متكئاً حتى مات أبوه فطلقها . وطالب أختها سلمى من أبيها فرفض بإيعاز من هشام . هنا نجد صورة الشاب الصغير المضطرب الذي أُعجل بالزواج والنزول إلى الحياة الجادة . نجده يتقدم لأن سمعة كان لها مكان من نفسه . ثم تنزوج سمعة فيشتد ندمه ويقول الشعر فيها تارة ، وفي أختها سلمى تارة ، ويحتال لرؤيتها تارة أخرى ويستعير زى زيات .

يلعب الطمع في نفس هشام ويجد في طيش هذا الصبي ما يمكنه من الكيد له ، وشرقاله سوء عنه بين الناس حتى يمهّد بذلك للبيعة لابنه . اندفع ابن الخامسة عشرة الذي لا راعي له يحب ويضطرب ويتخذ بطانته من المغنين وأصحاب اللهو والمجون وحلهم من الفرس ، وأقر بهم إليه مربيه عبد الصمد ابن عبد الأعلى وكاتبه عياض بن مسلم مولى جده عبد الملك بن مروان .

وبمرض هشام عن الوليد ويتركه لأهوائه ، حتى إذا انغمس فيها أذاع أمره بين الناس وقتاً عليه . ثم تشتد هذه القسوة حتى تصبح اضطهاداً وطرداً . فيخرج الوليد إلى البادية مع مربيه عبد الصمد وبقية حاشيته من المغنين وأصحاب اللهو . ويظل على هذه الحال طريداً ما يقرب من خمس سنوات أو ست * .

وزيد في قسوة هشام أنه يجد في الوليد عناداً وصلابة ، وقوة وبلاغة ، تصل إلى إخماد الخصم وإلزامه الصمت في المناظرة .

يجلس^(١) مرة مجلس هشام ويقبل على ابنه سعيد يسأله من أنت . وهو يعرفه . ثم يقبل على ولان من الناس ، وولان من حاشية هشام وجلسائه يسألهم

(*) ولاد هشام الحج سنة ١١٩ . ثم عزله واضطهده إلى أن مات سنة ١٢٥ .

(١) أفانج ٧ ص ٥ .

أسماءم وهو يعرفهم تحقيراً لهم وعبثاً بهم . ثم يقبل هشام ولا يقوم الوليد من مجلسه ولكنه يفسح له . يقول له هشام بعد ذلك (كيف أنت يا وليد) فيجيب (صالح) فيقول (ما فعلت برايتك) فيجيب (معاملة أو مستعملة) فيسأله (فما فعلت بندايتك) فيجيب (صالحون ، ولعمهم الله إن كانوا شرا ممن حصرتك) . هذه الإجابة المقتضية المفحمة تصور طمع الوليد أحسن تصوير . وأمثلة هذا الذكاء كثيرة في أخبار الوليد . سأله العباس مرة في مجلس هشام — كيف حبك يا وليد للروميات — كأنما أراد أن يتهمك به — فأجابه (إني لأحبهن . وكيف لأحبهن ولن تزال الواحدة منهن قد جاءت بالهجين مثلك) فإذا سأله هشام بعد ذلك (ما شرابك) أجاب على الفور (شرابك يا أمير المؤمنين) . والعناد خلق متأصل في الوليد . نجده في حياته أميراً حين يرسل روايته إلى هشام ينشده قوله :

أما الوليد أبو العباس قد علمت عليا معد مدى كرى وإقدامي
ونجده^(١) فيه خليفة أيضاً حين يدعو سدة بني أمية فيسألهم (أتدرون لم
بعثت إليكم) ؟ قال قائل مهم : (لعلك أردت أن تظهرنا على ما أنعم الله عليك)
قال : نعم ، ولكني

أشهد الله والملائكة الأبرار والعبدین أهل الصلاح
أننى أشتهى السماع وشرب الدكاكس والعض للخدود الملاح
والندیم الكرم والخادم العاثره يسمى على بالأقداح
ثم قال : قوموا إن شئتم .

هذا العناد قد حمل الوليد على أن يجهر بما يفعل لا يتستر فيه ولا يصانع . وقد استغل هشام هذا الخلق فكان يدعو الوليد إلى المحاس ليظهر الناس على
لهوه ومجونه . بل إنه لم يوله الحج حين^(٢) ولاه إياه إلا لیسطةه عند أهل الحجاز .

وقد انحرف العرب عن الوليد لأمرين . لتأثرهم بما ينشر عنه هشام ، ولأنهم يخافون ميوله القوية نحو هذه الطبقة من الموالى . فكان أشدهم في ذلك اليمنية ، ثم الأمويين أنفسهم ، فقد كانوا يرون فيه خرقاً ونزقاً .

والوليد في الواقع لم يكن شراً من غيره ، ولكن تستر هؤلاء كان يخدع الناس . وهذا هو مسأله الذي يرشحه أبوه للخلافة ، ويقارع به الوليد ، لم يبعد الوليد عن الصواب كثيراً حين سأله هشام (فليت شعري ما دينك) فقال فيه :

يا أيها السائل عن ديننا نحن على دين أبي شاذكر
نشرها صرفاً وممزوجة بالسخر أحياناً وبالفاخر

غضب هشام على ابنه حين سمع ذلك وألزمه الصلوات وولاه الحج ، فأظهر للناس النسك . فإذا مات هشام أدام مسأله^(١) الخمر ، وأصرف على نفسه حتى تشكوه زوجه في ذلك ، فبطلتها .

نستطيع أن نلخص أخلاق الوليد في كلمة واحدة ، فنقول إنه كان فتى . كان فتى بكل معاني الفتوة ، جريئاً كريماً طروباً . وكان في نزعاته حدة ، وفي عواطفه قوة تطفئ على العقل والحكمة . فهو إن أحب شخصاً كاف به ورفعه ؛ وإن كره أحداً من الناس لم يتمالك أن يبسط عليه يده بأشد صنوف العذاب والإيذاء . ومن هذه الحدة الطاغية التي لا يضبطها ضابط كانت جل مصائب الوليد .

وكان الوليد لم يخلق ليكون حاكماً . فهذه النفس العاطفية تشبه في اضطرابها نفوس الفنانين شبيهاً كبيراً . والفنان أبعد الناس عن أن يكون صالحاً للحكم . على أن الأخبار التي يرويها عنه الطبري وصاحب الأغاني قد عبث بها ولع القصص المبالغ في تصوير الأشياء ، فأفسدها على ما فيها من فساد المعارضة

وأكاذبها . في هذه الأخبار مبالغات واضحة كالذي يروى من بركة خر اتخذها في قصره ^(١) يلقى بنفسه فيها إذا طرب ، وكذلك يروى عن أخيه سامن فيما زعم من أن الوليد أراد على نفسه ^(٢) وكذلك ما يروى عن ابنته وحاضنتها . كل هذه الأشياء وأمثالها أذاع بعضها عنه هشام ، ثم مضى من بعده رجال المعارضة يبنون عليها وينسجون حولها . وجاء من بعدهم القصص والرواة فوجدوا فيها مادة خصبة لقصصهم وطرائفهم . ومع ذلك فهذه الأحمار إن تقبلت على ما فيها من مبالغة لا تجعل الوليد شراً من غيره من حلفاء الدولة العباسية . ولرشيد كان يسجن ^(٣) أبا العتاهية حتى يقول غزلاً . وحكايته مع الجارية حين جاءه بشار فقال (نظرت عيني الحيني ^(٤)) شر ما يروى عن الوليد ، فلم يصر هؤلاء إلى ما صار إليه الوليد ؟ الوليد لم يذهب ضحية اللهو والمجون ، وإنما ذهب ضحية الثورة واقتتال العنصرين الفارسي واليميني . كان العباسيون في عصره قد استقرت فيه الحياة وانتصرت الحضارة الفارسية ، فالسلطان كان يستند إلى عبودية فارسية . أما الوليد فقد خسر العرب والموالي كليهما . فقد عايه العرب ، ثم هو لم يدرك الموالى لأنهم لم يكونوا مخلصين ولم يكن لهم من القوة ما يفرهم بالظهور .

كان الوليد حاداً النبرات . ولم يكن هذا مما يهيج الرجل لأن يكون محكماً في تصرفاته ، حاداً في سياسته ، ومواطنه تغاب على عقله . نجد حذته ومهل بعشيرته بعد هشام من سجنهم وأخذ أموالهم وطردهم . ونجدته أيضاً فيما كان يتوعد به هشاماً في حياته إذ يقول

تشير على الباقين مجنى ضغينة فويل لهم إن مت من شر ما تجنى
كأنى بهم والليت أفضل قولهم ألا ليتنا والليت إذ ذاك لا يفنى ^(٥)

(١) أغاني ج ٣ ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ (٢) طبري ج ٥ ص ٥٥٥

(٣) أغاني ج ١ ص ٢٩ (٤) أغاني ج ٣ ص ٢٣١ (٥) أغاني ج ٧ ص ١٦

هذا الميل للتشفي ظهر في شكل واضح ، ووصل إلى أكبر حد بعد موت هشام . وصل إلى حد أن يمنع الوليد أن يكفنوا عمه ^(١) من الخزان ، وإلى حد أن يأخذ أبناءه (ما عدا مسلمة) ومن والاه فيبسط عليهم يده بالعذيب ، يقتل من يقتل ويشرد من يشرد ويسجن من يسجن .

شهوة الوليد الانتقام قد أتلت عليه أسره ، وأفسدت عليه عشيرته ، وأظهرت بني عمومته وغيرهم من المصطهدين في صورة المشرذ الذي يستحق الرحمة والزنا ، فكان ذلك مما قربهم إلى هموس الناس فالوليد قد أعان على نفسه في حياة هشام بمناذره ، وهو أيضاً قد أعان على نفسه بعد موت هشام باندوه وراء التشفي .

أراجع ^(٢) أن الوليد قد حفف من غلوائه بعد أن ولى الخلافة وتستر في اللهو فقد نسمع أنه كان يقيم الصلوات في أوقاتها . وقد يشرب ويطرب ، والسكن بعد أن يصلي العشاء ثم العتمة . ولكن هشاماً كان قد قتل الوليد كما يقول هو نفسه (ذهب الأحوال بعمرى) مما أذاع عنه بين الناس ، ففسد عليه الأمر ، وأصبح الناس مهينين لأن يتأقوا عنه أخش الأحرار فيصدقوه ، وكان هذا مما أعان عليه منافسيه .

كان الوليد يحرق مع حياله ، ولا يهضر إلى الأمر الواقع . فكان يقول كثيراً ويعمل قليلاً . كانت تمتلئ نفسه بالكبرياء فيفتخر ، وبالحمسة وتخيل العظمة فيترفع ويتوعد ، ويحب الخير لرعيته ويرجى وبعد . ولكنه كان قليلاً ما يعمل ، لأنه كان شاعراً ، فالعاطفة لا تلبث أن تخمد ، والجر يوشك أن يكون رماداً . لا نرى إليه حين أحذه التوار فصاح ^(٣) (أخرجوا لي سريراً) .

(٢) أغاني ج ٧ ص ١١ .

(١) أغاني ص ١٢ .

(٣) طبرى ج ٥ ص ٥٥٠ .

فجاس عليه وقال : (أعلّ ثوب الرجال وأنا أثب على الأسد وأتخصر الأفاعي) .
هذه الصيحة أشبه شيء بما بقوله الممثل على المسرح . ثم هو بعد ذلك يظهر
بين درعين ، وقد أتوه بفرسيه السنفدى والزائد . فإذا أدرك خطورة موقفه ،
وبدأ الناس يرجونه دخل وأغلق الباب . وهنا يهزل على الأمر الواقع فيقول
في ذلة (أما فيكم رجل شريف ذو حسب وحياء فأكله) . فإذا يئس من رد
الثوار ، رجع إلى الدار خافضا وقد فارقه حيااله ، فيجاس ويأخذ مصحفاً قائلاً :
(يوم كيوم عثمان) .

حين كان يذاع عن الوليد كل هذا المحون ، أم حين كان يأتي ذلك فعلاً ،
كان يزيد والعباس ابنا الوليد بن عبد الملك ومروان بن محمد يغفلون في بظهر
النسك ، والله أعلم بما يضمرون . وكان يزيد أمرع الثلاثة إن انتهز العرص
وإعلان السخط على الوليد والدعوة لنفسه . وكان العباس أكبر من أخيه سما
وأعظم في نفوس الناس . فحسد أخاه على أحد البيعة من الناس ، وراح يظهر أن
هذا العمل يعود على الدولة بتفريق الكلمة وإمكان العدو منها . وجَدَّ مروان
كذلك في إخماد الفتنة ، لا يدمعه إلى ذلك إلا الحسد ، وأنه كان ينتظر هذا
الأمر لنفسه . ولكن يزيد مضى في سبيله ، مظهراً لأخيه العباس أنه قد عمل
بمنصيحته ، وعدل عن هذا الأمر . ولم يكن العباس صادقاً فيما يظهر من الإخلاص
للوليد ، ويكفي في ذلك أن نعلم أنه كان من أعوان هشام على نشر السوء عنه .
وقد لزمه مرة في مجلس هشام حين سأله (كيف حبك للروميات ، بن أمك
كان بهن شغوفاً ؟) . وقد تردد الوليد فعلاً في أمره عند ما عرض عليه
مساعدته ، وخيَّره بين القدوم عليه أو التوجه للتوار^(١) . فاستقدمه شكاً
في إخلاصه .

لم يكن الوليد يحسن اختيار بطانته وولائه ، وكان مضطربا في هذا الاختيار . فولاية خراسان مثلا كانت ليوسف بن عمر ، ثم ولاها نصر بن سيار سنة ١٢٥ . ولم يلبث أن ردها إلى يوسف في نفس السنة حين قدم عليه ، واشترى نصرا وعماله . وهو يأمر نصرا أن يؤمن يحيى بن زيد بن علي ويخلى سبيله وسبيل أصحابه ، فإذا باقه أن يوسف بن عمر قتله ، كتب إليه (إذا أتاك كتابي هذا فانظر عجل العراق فأحرقه ثم انسه في اليم نسا) . ويوسف بن عمر هذا كان يظهر للوليد الإخلاص والطاعة ، وهو في نفسه يسخر منه . فهو يسأل عمرو بن سعيد الثقفي حين قدم من عند الوليد وقد كان أرسله إليه (كيف تركت الفاسق) ثم يقول له (إياك أن يُسمع هذا منك)^(١) .

كانت بطانة الوليد أبعد الناس عن الإخلاص . وليس أدل على مسادهم من قول حسان النبطي ليوسف بن عمر وقد هم الوليد أن يعزله (لا بد لك فيها من إصلاح أمر وررائه)^(٢) ، وقد وكل يوسف إلى حسان توزيع خمسمائة ألف درهم على بطانة الوليد قائلا (أنت أعلم بالقوم ومنازلهم من الخليفة مني ، وفرقها على قدر علمك فيهم) . ومن أحسن ما يصور نفوس بطانته التي أحاط بها نفسه — وجلها من الموالي — قول أحدهم وقد أتى برأس (ليس هذا بيوم يعمل فيه بنفسية)

عندما نقرأ أسماء رموس الثوار وقبائلهم نجدهم جميعا من الأمويين والبنين . ونحن نعلم مما مضى سبب انحراف البنية وهم غالبون على جند الشام . وقد أخطأ الوليد لا شك في إثارة ضغينتهم بإهانة رجلهم خالد بن عبد الله القسري وقتله . أما الأمويون فقد أفسدهم عناد الوليد وكبرياؤه واندفاعه وراء التشفي ، يضرب من يضرب ويسجن من يسجن ويقتل من يقتل . وكان من أعظم ما جنى على نفسه

إسناد بنى عميه هشام والوليد . ضرب سليمان بن هشام مائة سوط وحلق لحيته
وسجنه فى عمان ، وحبس يزيد بن هشام ، وأخذ جارية لعمر بن الوليد غضبا ،
ودفع محمد وارهيم خالى هشام لخاله يوسف بن محمد ، ثم دعهما لواليه يوسف بن
عمر فقتلهما بعد تعذيبهما ، وأسد على نفسه آل القعقاع بقتل الوليد بن القعقاع
وعبد الملك بن القعقاع واثنين معهما من آلهم بعد أن عذبهما ، وسجن سعيد
ابن بهس بن صهيب حتى مات فى سجنه لأنه أثار عليه بأن لا يبيع لابنه .
كل هذه الأخطاء وولاة الأمور يقباطئون فى إخماد الفتنة ، يأخذونها بالابن
تارة ويستهيئون بأمرها تارة أخرى . كان يبيع الموالى من هؤلاء أن التوار قد
برزوا فلا يصدق . وهذا هو عبد الملك بن محمد بن الحجاج^(١) بدمشق بحرف
الوباء فيخرج ويرحل قطما مستخفاً ، انه فى وقت كانت الفتنة فيه تتجفر
للوثوب . والوليد نفسه قد تهاون بالثورة فلم يحزم أمره إلا فى لوم الأجير .
لم يكن يزيد ينقم على الوليد فى حقيقة الأمر شيئاً ، وإنما هو الطمع
السياسى . وعندما يفيق يزيد من سوريته يرى يده تحتلج فى يد يزيد بن عذسة
السكسكى وهو يهنئه فيقول (اللهم ان كان ذلك لك رضى مسددى^(٢)) .
إذا قص عليه كلمات الوليد فى محنته إذ يكاههم من وراء الدب قول (ما فيكم
ذو حسب فأكله) ، إذا قص عليه هذه الكلمات إرداد تأثر واضطراباً فقال
(حسبك . فقد لعمرى أغرقت وأكثرت . والله لا يرتق فتقكم ولا يمشعكم
ولا تجمع كلتكم) .

صدق يزيد . فقد كان قتل الوليد قهر الدولة الأموية وسهايتها . لم يستقم لها
بعد ذلك أمر وسارت الأمور فى اضطراب دائم يزداد سوءاً وتفاقماً يوماً بعد
يوم . وليس بين قتل الوليد وسهاية الدولة الأموية إلا ست سنوات ولى فيها

(١) طبرى ج ٥ ص ٥٤٦ . (٢) طبرى ج ٥ ص ٥٥١ .

ثلاثة حلما . لا يرى بعد قتل الوليد إلا فوزى شاملة . يخرج سليمان بن هشام من السجن في عمان فيأخذ ما فيها من أموال . ويشور أهل حمص مطالبين بدم الوليد . ويخرج مروان بن محمد مطالباً بدم الوليد في ظاهر الأمر وهو لا يعمل إلا لمطامعه ، ولا يستريح له بال حتى يظفر بخلع إبراهيم بن الوليد . ويثبت أهل فلسطين والأردن على عاملهم . ويمزل يزيد يوسف بن عمر عن العراق ويوليها منصور بن جهمور ، ثم يعمره في نفس السنة ويوليها عبد الله بن عمر بن عبد العزيز . من هذا نرى أن قتل الوليد لم يكن ثورة على شخص ، وإنما هو ثورة على نظام كان الوليد فيه كبش الفداء . والواقع أن هذه الثورة لم تحقق أهدافها ، فكل الذين ولوا بعد الوليد يمتنون إلى الفرس بصلة ، فالثلاثة من أمهات فارسيات^(١) . وعما قليل يتحقق للحضارة الفارسية الظفر الكامل بقيام الدولة العباسية .

الناحية الأدبية في الوليد :

الوليد شاعر بطبعه ولسكنه لم يخلق ليكون الشعر أكبر شغله ، وإنما هو خليفة ابن خليفة له مطامعه ومشاغله السياسية . فهو لم يقل الشعر لأنه أراد أن يجارى الشعراء ، ولا لأنه أحب أن يؤثر عنه ما يقول ، بل لعله حين كان يقول الشعر لم يكن يفكر فيما يقول الناس والرواة عنه عندما يسمعون . وإنما كان يقول الشعر لأنه أحس بعاطفة تضرب في نفسه ، فأطلق هذه الأبيات أو تلك كما يرسل الحزين العبرة ، أو الشاكي الزمرة ، وكما ينطلق صدر الطروب بالضحك . وإنما كان ضحكه واستعباره شعراً لأنه فنان بطبعه . ولو أن الوليد

(١) طبرى ج ٣ ص ٢٤٣ : مسعودى ج ٢ ص ١٩٣ .

كان رجلا من عامة الناس فانصرف إلى تجويد الشعر وصقله وتنميته لكان له شأن آخر ، ولحفظ لنا عنه خير من هذا الشعر .

ونثر الوليد — وإن يكن المحفوظ لنا منه شيئا يسيراً — لا يقل مرتبة عن شعره إن لم يفته . فهو من الجودة بمكان . نجد فيه رصانة وإحكاما في الأداء وصرامة حازمة عنيفة تأتيه من الإيجاز وقوة الحجة . أنظر ما كتب إلى هشام حين كثر إيذاؤه له في أصحابه ، حتى أسره بإخراج عبد الصمد عنه ، وحرمة عطاءه . يقول : *

« لقد بلغني الذي أحدث أمير المؤمنين ، من قطع ما قطع عني ، ومحو ما محوا من أصحابي وحرمي وأهلي . ولم أكن أخاف أن يبتلى الله أمير المؤمنين بذلك ، ولا أنالي به منه . فإن يكن ابن سهيل كان منه ما كان فيحسب القبر أن يكون قدر الدثب . ولم يبلغ من صنيعي في ابن سهل واستصلاحه وكتابي إلى أمير المؤمنين فيه ، كنه ما بلغ أمير المؤمنين من قطيعتي . فإن يكن ذلك لشيء في نفس أمير المؤمنين علي ، فقد سبب الله لي من العهد ، وكتب لي من العمر ، وقسم لي من الرزق ، ما لا يقدر أحد دون الله على قطع شيء منه دون مدته ، ولا صرف شيء عن موافعه . وقدر الله يجرى بمقاديره فيما أحب الناس أو كرهوا . ولا تأخير لعاجله ، ولا تعجيل لآجله . فالناس بين ذلك يفترون الآثام على نفوسهم من الله ، أو يستوجبون الأجور عليه . وأمير المؤمنين أحق أمته بالبصر بذلك والحفظ له . والله الموفق لأمر المؤمنين لحسن القصاء له في الأمور . ١ هـ . »

(*) من الكتاب في الأغاني ج ٧ ص ١٣ والطبري ج ٥ ص ٥٢٣ ، ٥٢٤ وبينهما خلاف في بعض المواضع . وقد اعتمدت هنا على نص الطبري لأنه أقوم .

انظر إلى قوله (ولم أكن أخاف أن يبتلى الله أمير المؤمنين بذلك ولا أبالي به) . كم من المعاني قد أدى بهذه العمارة القصيرة التي تظهر فيها قوة الوليد وعناده وعنفه . هو لا يخاف هشاما ، ويرميه بأنه قد أجرم بما يفعل وحاد عن العدل . وهذه نقمة من الله أنزلها به ، لأنه أمير المؤمنين ، فهو مسئول أمام الله عن إقامة العدل . والوليد غير آسف لهذه النقمة التي أنزلها الله بهشم . وهو يظهر منتهى الاستخفاف بكل ما يأتي هشام في قوله (ولا أبالي به) . وليس يخفى موقع قوله (أمير المؤمنين) وما فيها من سخرية قاسية في هذا الموضع .

ثم انظر إلى التحدى في قوله (فإن يكن ذلك لشيء في نفس أمير المؤمنين ، فقد سبب الله لي من العهد ، وكتب لي من العمر ، وقسم لي من الرزق ، ما لا يقدر أحد دون الله على قطع شيء منه دون مدته) . هو هنا يتحدى هشاما ويغيبه . فكأنه يقول له . لست أبالي ما تفعل . وسأكون خليفة وأنفك راغم . وإن استطيع غير الله أن يقدم أجلى على أجلك . أما أنت فأضعف من أن تمسنى بسوء في تغيير عهد أو تقصير عمر أو قطع رزق . فإن طال أجلى فأنا صائر إلى ما يسوؤك .

ثم انظر إلى هذه المهارة في الاحتيال لستم هشام في قوله (فاندس بين ذلك يقتربون الآثام على نفوسهم من الله ، أو يستوجبون الأجور عليه) لم يمين الوليد الناحية التي يضع فيها هشاما . ولكننا نفهم أن هشاما ممن يقتربون الآثام .

ونذكر بلاغة هذا الكتاب حين نعلم أنه قد بلغ من هشام ما أراد الوليد من غيظه وإثارته . وهو يغلى بعد قراءته إذ يقول لأبي الزبير (يا نسطاس . أترى الناس يرضون بالوليد إن حدث بي حدث) فيقول أبو الزبير (بل يطيل الله عرك يا أمير المؤمنين) فينفعل هشام وكأنه يستعجل الجواب ولا يريد أن يسمع مثل هذه المجاملات لضييق صدره . فيقول : (ويحك ، لا بد من الموت . أفترى الناس

يرصون بالوليد) فيقول وهو لا يجزؤ على أن يجيب بنعم (يا أمير المؤمنين . إن له في أعناق الناس بيعة) . حينئذ يبلغ الغيظ من هشام إلى حد أنه لا يخرج من أن يبني على ذلك كذب حديث كان يعتقد صحته من قبل فيقول : (إن رضى الناس بالوليد ما أظن الحديث الذى رواه الناس ، إن من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل القار ، إلا باطلا) .

وندرك بلاغة كتاب الوليد أيضاً إذا قارناه برد هشام الذى يزيد على ضمه طولاً ، ولا يبلغ مما بلغ شيئاً .

وانكثف من نثر الوليد هذه الرسالة القصيرة ، فنحن لا نقصد فى ذلك إلى التفصيل والإطالة . ولنلق نظرة عاجلة على شعره أيضاً .

القدر الذى حفظ لنا من شعر الوليد قليل . ولكن نستطيع بسهولة أن نقسمه إلى قسمين واضحين : القسم الأول — ولابد أن يكون أسبق من الناحية التاريخية — هو شعره العائث . والقسم الثانى — وهو متأخر عن الأول تاريخاً — شعره الجاد . وأول فرق واضح بين هذين القسمين هو أن شعره العائث قصير البحور ، وشعره الجاد طويل البحور . وكل هذا الشعر تغطيه سحابة قائمة من الحزن . فهو يصور من حياته جانباً مظلماً فالوليد ضيق باضطهاد عمه له . ثم هو ضيق بحبه لسامى . يفتى شبابه سعياً فى طلبها ، فلا يظهر لها إلا حليمة ، فإذا ظهر لها لم تلبث إلا شهراً وبعض شهر ثم تموت . وهو مع كل هذا يحس طوال خلافته القصيرة أن هشاماً قتله بما أذاع عنه . كان اضطهاد عمه له من دواعى الالذع فى الحزن والإصراف فى التمسك ، يسلى هم النفس . ويعاند خصومه مكافراً . يبدو هذا الحزن فيما يروى عن أخباره فى حياة هشام . والشعر الذى كانوا يغنون به حين يطرب فيقولون :

لعل الوليد — دنا منك — فأمسى إلي — قد استجمعا

وكنا نؤمل في مسكه كتأميل ذى الجذب أن يمرعا
ويبدو هذا الحزن أيضاً فيما يروى عن الليلة التي قصاها قبل توليه الخلافة .
يقول : (ما أنت على ليلة منذ عقلت عقلى أطول من هذه الليلة . عرضت لى
هموم ، وحدثت نفسى فيها بأمور من هذا الرجل الذى أولع بى . فاركب بنا
ننفس) ثم نجد هذا الحزن يلازمه خليفة حين يقول : (ذهب الأحول بعمرى) .
والوليد قصير النفس فى شعره ، فكله مقطوعات صغيرة قلما تزيد الواحدة
فيها عن خمسة أبيات أو ستة ، وذلك لأنه أشبه شئ بزرة الحزين . وهو حين
يقول الشعر لا يفكر إلا فى نفسه . فكثير من هذا الشعر قد صدر عنه بداهة .
ولذلك قلما نظفر بالجودة فيما حفظ لنا عنه . وشعره طبقات كثيرة ، حتى إن
القرى لم يكاد يشك أحيانا فى أن قائل هذه القطعة هو قائل تلك لولا ما يجد
بينهما من مناسبة .

وأحسن ما فى شعر الوليد خمرياته ، فقد عذبها إماماً فى هذا الفن لمن خلقه
من شعراء الخمر . ثم يليها شعره الجاد الذى يتعلق بهشام ، فقد نظفر فيه أحيانا
بشئ من الجودة . وأردأ شعره ما قال فى الغزل . فمعانيه مألوفة ليس فيها شئ
جديد ، وهو يؤثر الألفاظ السهلة الجارية على السن العامة ، والتي تصل سمواتها
فى كثير من الأحيان إلى درجة الإسفاف ، ثم هو مع هذا مملوء بالضرورات
الثقيلة . ولكن هذا النسيب على ما هو مألوف ومتخاف عن بقية شعر الوليد
هو أصدق على الإطلاق . بل هو صادق لأنه ردى ، ولأنه خلو من كل أثر
للتجويد والتفنيق ، فهو عفو خاطره وفيض نفسه .

انظر إلى هذه الأبيات التى بقولها فى سلمى ليلة زفت إليه ، وما تصوّر من
خفة الفرح ، ومن قلق المشوق يتعجل حاجته :

قد دنا الصبح أوبدا وهي لم يُقَضَّ لُبُّهَا
برزت كالهلال في ليلة غاب نجمها
بين خمس كواعب أكرمُ الخمس جنسها
وتأمل ما في الأبيات التالية من لهفة صادقة ، أشبه شيء بأنفاس
اللاهت المتقطعة :

ويح سلمى لو ترانى لعناها ما عنانى
متلفا في اللهو مالى عاشقا حور القيان
إنما أحزن قلبى قول سلمى إذ أنانى
ولقد كنت زمانا خالى الذرع لشانى
شاق قلبى وعنانى حب سلمى وبرانى
ولكم لام نصيح فى سليمى ونهانى
ثم انظر بعد هذا قبح ما يأتى من ضرورات فى هذا النسب : كيف تثقل
على الأذن فى همزة الوصول حين يقطعها فى قوله :

يا خليلي يا نديمي قم فأنت لي سراجا
وانظر إلى إسفافه فى قوله حين يصف غزالا صاده ثم أطلقه لشبهه
بحبيبته سلمى .

فتركناه ولولا حبيكم فاعلمى ذاك لقد كان الذبح
وإلى إشارته ألفاظ العامة والسوقة فى قوله .
أيما واش وشى بي فاعلمى فاه ترابا
ومن جيد خمرياته :

أصدا نعم المودع الطاهر ذائق على الدهر طابقة الن

واستقبل العيش في غصارته لا تقف منه آثار معتقب
من قهوة زانها تقادما فهي عجوز تعلو على الحقب
أشهى إلى الشرب بعد جلوتها من الفتاة الكريمة النسب
فقد تجلت ورق جوهرها حتى تبدت في منظر عجب
فهي بغير المزاج من شرر وهي لدى المزج سائل الذهب
كأنها في زجاجها قبس تذكو ضياء في عين مرتقب
في فتية من بنى أمية أم لى المجد والمآثرات والحسب

نجد في هذه القطعة كثيراً من التشبيهات التي سبق إليها الوليد ثم دأبت
على السن الشعراء من بعده واشتهرت . وقد يستلفت نظرنا قوله في البيت
الآخر (في فتية من بنى أمية) فقد يصور لنا أن كثيراً من شباب بنى أمية قد
انصرف إلى اللهو في ذلك الوقت .

ومن خير ما قال في هشام :

أنا النذير لمسدى نعمة أبدا إلى المقاريف ما لم يخبر الدخلا
إن أنت أكرمهم ألفتهم بطروا وإن أهنهم ألفتهم ذللا
أشمخون ومنا رأس نعمتكم ستعلمون إذا كانت لنا دولا
انظر فإن كنت لم تقدر على مثل له سوى السكب فاضربه له مثلا
بيننا يسمنه للصيد صاحبه حتى إذا ما استوى من بعد ما هزلا
عدا عليه فلم تضره عدوته ولو أطاق له أكلا لقد أكللا

وشعر الوليد — على قلة ما بقي لنا منه — يصور حياته أصدق تصوير .
فلو ضاع كل ما كتب عنه وبقي لنا شعره لأمكننا أن نستدل منه على أشهر
حوادث حياته — ولا أقول حوادث عصره — وعلى أظهر ميوله النفسية .

وأكثر ما نجد منها في شعره عناده وصلابته . ألا ترى إلى قوله — ولا بد أن
يكون في أواخر أيامه — :

ولقد قضيت وإن تجلل لمتى شيب على رغم العدا لذاتي
ثم انظر إلى هذه الأبيات في الغزل فهي خارجة عما ألف الناس وعما
يجرى عليه الشعراء :

قامت إلى بتقبيل تعانقني ريا العظام كأن المسك في فيها
ادخل فديتك لا يشعر بنا أحد نفسي لنفسك من داء تفديها
بتنا كذلك لا نوم على سرر من شدة الوجد تدنيني وأدنيها
حتى إذا ما بدا الخيطان قلت لها حان الفراق فكاد الحزن يشجيتها
ثم انصرفت ولم يشعر بنا أحد والله عني بحسن الفعل يحجزها
نجدته يجري على لسان صاحبه ما اعتاد الشعراء أن يجروا على ألسنتهم .
وينطق نفسه بما كان ينبغي أن تقول خليلته . وهذا يصور لنا غروراً في الوليد
واعتماداً بالنفس . فهو لا يبدؤها بالتقبيل ، وإنما تبدؤه هي . وهو لا يفديها
بنفسه ، ولكن هي التي تقول (نفسي لنفسك من داء تفديها) . وهي لا تفجعه
بوشك البين ، وإنما هو الذي يفجعهما . يقول لها حان الفراق فيكاد الحزن يشجيتها .
ومن أحسن الشعر الذي يصور لنا نفس الوليد أيضاً قوله — وقد بلغه أن
قومه يمشون في تأليب الناس عليه :

سلِّ همَّ النفس عنها بعناء عالة
تنقى الأرض وتهوى بخفاف مدجات
ذاك أم ما بال قومي كسروا سنَّ قناتي
واستخفوا لي وصاروا كقرود خاسمات

ومنها :

أصبح اليوم وليد هائماً بالفتيات
عنده راح وإبرئ ق وكأس بالفلاة
ابعثوا خيلاً لخيـل ورماة لرماة

تجد الحزن يكسو هذه الأبيات ويطغى على نفس القارىء ، فيرحم هذا الخليفة المسكين ، ويشعر بإشفاق نحو هذا الرجل الذى يندفع فى اللهو كأنه قد يشرب من كل شىء ، فهو يطرب ويشرب قبل أن يمضى كل شىء . فكأنه يقول :

يشرب الكأس ذو الحجا ويبقى لغد فى قرارة الكأس شياً
لم يكن لى غد فأفرغت كأسى ثم حطمتها على شفتيا

م . محمد حسين

المراجع

- (١) تاريخ الطبرى .
- (٢) الأغاني .
- (٣) المعارف لابن قتيبة .
- (٤) دائرة المعارف الإسلامية .
- (٥) حديث الأربعاء .
- (٦) فجر الإسلام .